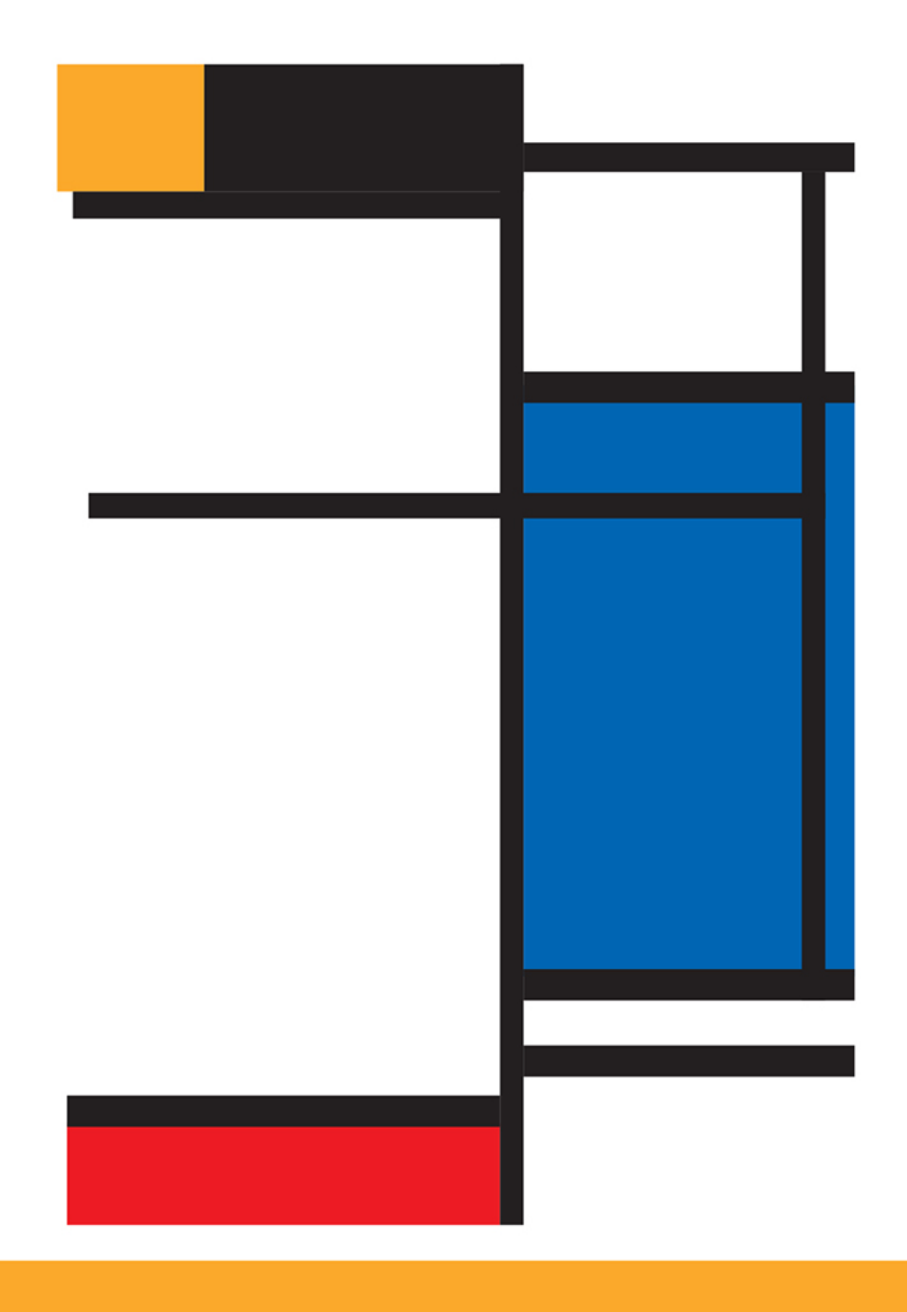


محمد هاشمي

نظرية العدالة عند جون رولز

نحو تعاقد اجتماعي مغاير



نظرية العدالة عند جون رولز

نحو تعاقد اجتماعي مغاير

محمد هاشمي

نظرية العدالة عند جون رولز

نحو تعاقد اجتماعي مغاير



تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى 2014

نشر هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة

صورة الغلاف عمل الفنان
بيت موندريان

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفدير، الدار البيضاء 20300 – المغرب
الهاتف / الفاكس : (212) 522 34 23 29
البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma
الموقع : www.toubkal.ma

الإيداع القانوني رقم : 3311 MO 2014
ردمك : 978-9954-511-79-4
ردمد: 3369-2028

مقدمة

لأي شيء تصلح فلسفة رولز؟ قد يبدو السؤال مستفزا ومنتقصا من قيمة موضوعه، لو أن الأمر يتعلق بفلسفة تنتمي إلى التقاليد الفكرية التي تبدو فيها الأعمال الفلسفية أقرب ما تكون إلى المثل النظرية، منها إلى مشاريع الانهمام بالشأن العملي والشؤون العمومية public affairs، والتي في إطارها يبدو الفيلسوف معنيا أكثر بأسئلة ذاتيته الشخصية، وبأزماته الميتافيزيقية والوجودية. ولعل ديكارت هو أحد النماذج الواضحة والجلية لهذا التقليد، الذي يجعل المرمى النظري والنفعي للجهد الفلسفي لا يتحدد فيما يمكن أن تقدمه الفلسفة الديكارتية إلى العالم، وإنما فيما يمكن أن تقدمه لديكارت ذاته، ثم بعد ذلك ـ إن أمكن ـ للناس أجمعين.[1]

على خلاف ذلك، ينتمي رولز إلى حساسية أخرى في النظر والتأمل، تراهن على جعل الفلسفة ملتصقة على الأقل في قضاياها ودواعيها بما يطرحه راهن سياقها، مما يعني أن قيمة العمل النظري تتحدد بمدى قدرته على خدمة المجال العمومي، الذي يمثل الحاضر المركزي لكل مشاريع الحياة الخيرة، إن المواطن الصالح داخل هذه الثقافة هو من يندمج بشكل سلس ومعقول داخل السياق الاجتماعي بكل مستوياته، ولذلك فالفيلسوف الحق أيضا، هو من يمنح لهذا المواطن أدوات نظرية تسهل فعل الاندماج ذلك، وتسمح له بتجاوز التوترات التي هي قبل كل شيء احتقانات استدلالية، قبل أن تكون مواجهات وصراعات فعلية داخل النسيج الاجتماعي.

ليس الفيلسوف حسب هذا التقليد كائنا على حدة، ولا هو فلتة خارقة قادرة لوحدها أن تؤسس عالمها النظري بما تختلقه من أسئلة، بل إنه ما تخلقه عوالم فعلية

1. غلبة استعمال ضمير المتكلم في الخطاب الديكارتي، وعرضية مفهوم الغير في جهازه المفاهيمي، كل ذلك يعد مؤشرا على هذه النزعة المنولوجية غير الحوارية في فلسفة الرجل، رغم أن هذا لا يمنع من وجود إمكانيات استعمال هذه الفلسفة في تأمل الشأن العام، ولكن ذلك لايعد أوليا ولا أصيلا لدى ديكارت نفسه، الذي ردد مرارا أنه قد عاش جيدا ذلك الذي اختبأ جيدا، وهذا أمر لا يصح في فلسفات التقليد الأنجلو ـ أمريكية الضالعة في قضايا الناس.

وواقعيـة، فهـو خبـير اسـتدلالات، ومنظـر آليـات تفـاوض ومسـاومة، ومـن ثمـة إنـه مهنـدس السـلم الاجتماعـي، أو منظـر مـا يدعـوه رولـز بالاسـتقرار العـادل، الـذي يمثـل مبتـدأ الخـير ومنتهـاه. بـل إن هـذا السـلم لـه مـن الأهميـة مـا يجعلـه سـابقا عـلى مفهـوم الحقيقـة ذاتـه، إذ يجـوز مراجعـة هـذه الأخـيرة إذا مـا طرحـت مشـكلا وعائقـا أمـام اسـتتباب الاسـتقرار العـادل. فقـد يكـون مـن الأنسـب الحفـاظ عـلى الانسـجام المـدني الاجتماعـي، عـلى أسـاس حقائـق جزئية متواضعـة، تعـترف بمحدوديتهـا ونسـبيتها، بـدل التشـويش عـلى التوافقـات الآمنـة مـن خـلال حقائـق صارمـة وقويـة، تؤسـس لنـوع مـن الطغيـان المعـرفي عـلى حسـاب الحاجـة الاجتماعيـة المدنيـة في بسـاطتها وواقعيتهـا.

في رأينـا، إن تواضـع الفلسـفة الرولزيـة، سـواء بالمعنـى الأخلاقـي أو عـلى مسـتوى التطلعـات النظريـة، هـو مـا يمكـن أن يمثـل جوابـا مفحـما للمأخـذ الشـعبي عـلى الخطـاب الفلسـفي، الـذي دافـع منـذ القـدم ـ حتـى تحـول الأمـر إلى تقليـد وثقافـة ـ عـلى لا جـدوى النظـر العقـلي المتفلسـف، بـكل هرمسـياته وهرطقاتـه، فـلا أحـد مـن النـاس يقبـل بالملـك الفيلسـوف ـ حلـم الفلاسـفة العتيـد ـ حيـث إن عنفـوان السـلطة يقتـضي قـوة أخـرى غـير القـوة المعرفيـة، كـما لا يقبلـون الفيلسـوف «المتنبـي» في حكمتـه، فللنبـوة قداسـتها وأصولهـا ومصادرهـا، التـي لا يعاندهـا في محكمـة النـاس مـن أحـد إلا وبـاء بالفشـل والإقصـاء[2].

إن الفيلسـوف بالمعنـى الرولـزي، لا يدعـي سـلطة عـلى النـاس، ولا يقيـم مشـاريعه عـلى نبـوءات تتجـاوز أفقهـم، أو عـلى أسـاس مسـتقبل لا يسـتطيعون بملكاتهـم المتواضعـة أن يتبينـوه إلا بالتسـليم والاستسـلام، وإنمـا هـو مفكـر يحـاول أن يؤسـس لعدتـه النظريـة قربهـم ولأجلهـم، فهـو لا يغالـب أحـدا، بـل يسـعى بالأحـرى إلى الحيلولـة دون قيـام العلاقـات المدنيـة والاجتماعية عـلى أسـاس المغالبـة. كـما ان مشـاريعه النظريـة لا تتجـاوز أن تكـون محاولـة صياغـة واضحـة وهادئـة لمـا يعتمـل داخـل الـرأي العـام، وبالتـالي فالحلـم النظـري للفيلسـوف هـو الشرعنـة النظريـة والاسـتدلالية لأقـصى مـا يمكـن مـن أحـلام النـاس البسـيطة. ولذلـك فـإن الفلسـفة الرولزيـة بهـذا المعنـى فكـر يترعـرع داخـل مجـال الأغُـورَا دون أن تكـون لـه أي تطلعـات أولمبية.

فللأمـراء أن يتأمـروا مـا يشـاءون، وللصالحـين أن يتقدسـوا مثلـما يريـدون، فـلا أحـد مـن منطلـق رولـزي يسـعى إلى أن ينازعهـم أمرهـم، سـواء في السـلطان أو العرفـان، لكـن حينـما

2. حالة الفارابي نموذجية في هذا الصدد، فنظريته في النبوة وإعلاؤه من شأن الفيلسوف، مثّلا بالنسبة له عائقا فعليا أمام الاندماج في بلاط سيف الدولة، وأضعف ذلك صورته أمام الحضور الشعري للمتنبي.

يجـدون خطابهـم غـير قابـل لاسـتقطاب الاجـماع والتوافـق المسـتقر، وحينـما يجـد السـلطان نفسـه مضطـرا إلى إعـمال السـيف في جسـمه السـياسي، كـما لـو أنـه معتـوه فقـد السـيطرة عـلى نفسـه، وعندمـا تجـد أقـداس الصالحـين أقداسـا أخـرى تعاندهـا وتخاصمهـا حـول المقـدس الـذي تريـد الاسـتفراد بـه، بحيـث يدفعهـا ذلـك إلى دناسـات لا تحـد، بمـا في ذلـك مـن إراقـة للدمـاء باسـم الخـير المطلـق وباسـم وضـوء دمـوي عنيـف، حينئـذ فقـط تبـدو فلسـفة مـن قبيـل مـا أسـس لـه رولـز صالحـة لـشيء مـا.

إنهـا مـا يسـمح بالتهدئـة، مـن حيـث هـي حالـة سـلم واسـتقرار تقـوم عـلى توافـق تعـاوني، وليـس مجـرد تهدئـة مضغوطـة، تتربـص الفـرص لـكي تنفجـر مـن جديـد. إنهـا مـا يسـمح بالبنـاء لمجتمـع الاسـتقرار المـرن، الـذي يقـوم عـلى إنشـاء تعـاون اسـتدلالي، ومشـترك معقـول مـن القناعـات، يجعـل كل أعضائـه يشـعرون بذواتهـم كأطـراف كامـلي العضويـة داخلـه، ويحيـل المشـاعر السـلبية إلى دوافـع غـير ذات مردوديـة، سـواء عـلى المـدى القريـب أو البعيـد.

إنهـا مـا يسـمح بتأهيـل النـاس لأجـل تجـاوز مجتمـع الخـوف الـذي يعيـش اسـتقرارا متهافتـا، مادامـت دعائمـه الماديـة توجـد في الأجهـزة السـلطوية غـير المضمونـة العواقـب بالنسـبة لمسـتعملها أو لمـن يخضـع لهـا، اسـتقرار لا يتوقـف عـن إفـراز انفعـالات مرضيـة تجعـل أي ترابـط يتـآكل بشـكل مضطـرد، إلى أن يصـير إلى الانهيـار المفاجـئ، حينـما تتضخـم هـذه الحساسـية المرضيـة للخائفـين، بـكل مـا تحملـه مـن حقـد وضغينـة وجـبن ونفـاق، ذلـك أن الخـوف لا سـيد لـه، فبقـدر مـا يقهـر الطاغيـة رعيتـه، بقـدر مـا يخلـق كائنـات شـائهة، يمكنهـا هـي نفسـها أن تتحـول إلى مصـدر خـوف.

كـما أنهـا مـا يتيـح ويبيـح إمـكان ظهـور مجتمـع يؤسـس كل مبادئـه في سـياق الوضـوح العقـلاني، والواقعيـة السياسـية، وبالتـالي يمكنـه أن يفسـح الإمكانيـة لتعويـض الشرعيـات القائمـة عـلى مـبررات ماورائيـة تغـرق الأسـس في منطـق الغمـوض القـدسي، الـذي لا يمكنـه إلا أن يتحـول إلى أداة اختـلاط وتضـارب، يجعـل المجتمـع يغـرق في عتمـة الاختلاطـات المعرفيـة والعاطفيـة والسياسـية، فيحـدث تضخـم لغـوي يجعـل المعنـى مفتتـا ومشـتتا، بحيـث يتحـول كل الآخريـن المخالفـين إلى زنادقـة ضليلـين، لا يمكـن إلا إسـاءة الظـن بهـم، وإدانتهـم بشـكل مسـبق، فقـد يدْلَهِـمّ الليـل القـدسيُ أحيانـا لدرجـة تجعـل كل الأبقـار تبـدو سـوداء اللـون.

لا تـسيء الفلسـفة الرولزيـة الظـن بـأي طـرف، فهـي لا تديـن سـلطوية الأمـير، ولا تتعـالى عـلى عقائـد النـاس وضروب مقدسـاتهم في علمويـة متكـبرة، لكنهـا تحـاول أن تنبـه

كل طرف إلى استحالة خلق تجانسية مطلقة داخل المجال السياسي، وأن تحدي واقعة التعدد يظل قائما وصامدا أمام كل الوسائل الخارجية سواء كانت عنفا ماديا أو رمزيا، وهو ما يعني أن تدبير التعدد الذي هو واقعة لا ترتفع، لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال توافق فعلي، يصل إليه كل عضو داخل المجتمع عن طواعية واختيار.

كل هذه السمات التي يختص بها الطرح الرولزي وبشكل استثنائي مقارنة بمجايليه وسابقيه من الفلاسفة، يجعل مردودية نظرية العدالة والليبرالية السياسية ذات قيمة نوعية بالنسبة للمشهد العربي الراهن، الذي يبدو أنه أخذ يسمع صدى ورنين شعاراته التي منى بها نفسه منذ عقود، يرتد إليه حاملا دوي فراغ وتجوف البلاغة التي كثيرا ما اعتقد أنها تحمل مشاريع سياسية، منقذة من الضلال ومن شقوة الظلم والتعاسة، متبينا بذلك أن الأقوال والأفعال لا يعوض بعضها بعضا.

إن الدرس الرولزي ينصب قبل كل شيء على بلاغة الشعار الهلامية، التي تعتقد أن التعبئة الجمالية والشعرية يمكنها أن توفر أساسا صلبا لبناء مجتمع مستقر، والحال أن هذا الأخير لا يقوم إلا انطلاقا من تصور واضح وصلب، لا نتأتى إليه إلا بالكثير من الضبط والدقة في عملية تنظيم التداول الاستدلالي داخل النقاشات التي تخص الشيء العام، وعلى الخصوص تصور العدالة الذي تستند إليه كل أطراف وأهداب النسيج المفاهيمي العام للكيان الأخلاقي والسياسي لهذا المجتمع.

إن أي مجتمع لا يستطيع أن يحسم هذا التصور، يتحول إلى جسم بدون مرتكز ولا نقطة توازن، وهذا ما يجعله رغم كل الدعائم الخارجية، معرضا للتهاوي والسقوط. إن البلاغة التي يمكن أن نفيدها من الاحتكاك مع النصوص الفلسفية لرولز، هي بلاغة الموثق الباهتة جماليا، ولكن الواضحة والبينة دلاليا، والتي تكمن وظيفتها في صياغة بنود العقد، وفي تحديد سقف المطالب والمظالم، وفي تجاوز إمكانيات سوء الفهم الناتجة على الاستعمال الحر والإبداعي للغة، وذلك عوضا عن بلاغة المرافعة الشاعرية حول قضايا العدالة، السادرة في قناعاتها النهائية والثنائية، التي توازن كل شيء بمنطق الضحية والجلاد، والظالم والمظلوم، والمغتصب والمغتصبة، وكل هذه العبارات التي ترن بجرس جميل، لكن التي تسمح نظرا لطابعها الفضفاض أن تدخل في أغاني الرثاء والحماسة لكل الأطراف المتضاربة في تناقضها، فهي بلاغة تعتقد بأن لها الكلمة الفصل ولذلك فهي تلغي أي حاجة للحوار، بما يقتضيه من تنازل، وإعادة تفكير، وقبول للتسوية والتوافق.

هـذه العـادة السـيئة في التفكـير تجـد ترياقهـا في بلاغـة رولـز القائمـة عـلى مبـدإ إعـادة التفكـير في المبـادئ والقناعـات، في ظـل اسـتحضار لـشركاء العقـد الاجتماعـي الـذي حـاول رولـز إحيـاءه مـن جديـد، والـذي هـو بطبيعتـه تفكـير بالمعيـة، وتبريـر عـلى أسـاس التبادليـة، عـلى عكـس المرافعـة التـي كثـيرا مـا تسـقط في وضعيـة المنولـوج العلنـي. كـما أنهـا بلاغـة إعـادة تأويـل جذريـة للمفاهيـم الثقافيـة، وذلـك مـن خـلال تحـد منهجـي يدعـو إلى التفكـير العقـلاني مـن منظـور عـام غـير متموقـع بشـكل مبـاشر، سـواء في السـياق الثقـافي او الاجتماعـي أو الاقتصـادي، وذلـك مـن خـلال تجربـة حجـاب الجهـل الشـهيرة the veil of ignorance التـي تسـمح لأي شـخص بوضـع مسـافة فاصلـة بينـه وبـين مواقفـه الشـخصية والذاتيـة، وهـذا مـا ينمـي بشـكل مـا القـدرة عـلى التخلـص مـن العوائـد الفكريـة والانفتـاح لأجـل تجريـب منطـق مختلـف عـما جـرت بـه قناعاتنـا مـن طرائـق التفكـير، ومحاولـة للخـروج مـن خلـل المصـادرة عـلى المطلـوب الـذي يسـكن في الغالـب اسـتدلالات الأيديلوجيـا الثقافيـة التـي تـبرر ذاتهـا بذاتهـا، فيتحـول تفكيرهـا إلى دائـرة فاسـدة، يجـد الجميـع فيهـا لـذة مشـبوهة كتلـك التـي تـبرر اسـتمرارنا في العـادات السـيئة.

تماريـن كثـيرة يمكـن لهـذه الفلسـفة أن تسـمح لنـا بالتمـرس بهـا، سـواء حـول ذواتنـا أو ثقافتنـا، وقدرتنـا عـلى اسـتيعاب واقعـة التعدديـة التـي لا يمكـن أن نتخطاهـا. إنهـا تماريـن اسـتدلالية تجعلنـا ننظـر إلى مقتضيـات العدالـة، وحقـوق الإنسـان الأساسـية، وقيـم الليبراليـة السياسـية باعتبارهـا خـيرات ينبغـي أن يتعـاون الجميـع لأجـل ضـمان وجودهـا داخـل المجتمـع، كـما أنهـا قابلـة للتبريـر مـن منطلقـات عـدة، فهـي ليسـت تراثـا ثقافيـا تختـص بـه بلـدان بعينهـا، حتـى وإن كانـت العرضيـة التاريخيـة جعلـت تحققهـا الفعـلي يتـم في حضـارات دون أخـرى، لكـن مـع ذلـك إن القيـم التـي تحملهـا مثـل هـذه المفاهيـم هـي وضعيـات وجوديـة، تليـق بـكل شـخص حـر وعاقـل ونـد لأغيـار لا يعلونـه تفوقـا، ولا هـم دونـه نقصـا.

ولذلـك ورغـم أن شـعوبنا غـير الليبراليـة لم تُسـتحضر إلا بشـكل غـير مبـاشر، وفي لحظـة متأخـرة مـن فلسـفة رولـز، وذلـك في خانـة الشـعوب التراتبيـة، أو الشـعوب المارقـة، ورغـم أن رولـز يفـرد لنـا عقـدا خاصـا بـشروط تسـاهلية إن شـئنا القـول، فـإن ذلـك لا يعـبر عـلى نـوع مـن التعـالي الثقـافي مـن طـرف صاحـب «قانـون الشـعوب»، وإنمـا فقـط احترامـا لفعـل التاريـخ، الـذي يقـوم عـلى النضـج التدريجـي، وهـي ميـزة أخـرى لفكـر هـذا الرجـل الـذي لا يثقـل الجميـع بنفـس الواجبـات والالزامـات، بـل يسـمح بهامـش مـن الخصوصيـات الثقافيـة المرحليـة، ولكـن دون إغـلاق بـاب الانتـماء إلى نـادي المجتمعـات الديمقراطيـة الدسـتورية، التـي تضمـن الحريـات، والمسـاواة، والكرامـة الإنسـانية بأكـثر الطـرق نجاعـة.

إن الحضارة الليبرالية ليست وقفا عرقيا، بل هي نتيجة مخاض تحرر طويل، ينبغي أن نسمح للشعوب الصالحة أن تستفيد منه أيضا، بالإضافة إلى إفادتها من واجب المساعدة التي يلزم بها تصورُ العدالة الرولزي الشعوبَ التي استفادت من فرصتها التاريخية إزاء الشعوب المعسّرة من جهة مواردها الاقتصادية ومرتكزاتها الثقافية.

ومثلما لا يستطيع المرء تجاوز ظله، فهو كذلك غير قادر على أن يتخلص من خصوصية لحظته التاريخية بمجرد تناسيها، هذا ما جعلنا ونحن نتعامل مع المتن الفلسفي لرولز، لا نغفل أننا قراء غرباء على هذا التقليد من النظر، فنحن للأسف لا ننتمي ـ مهما ادعينا ذلك ـ إلى مجتمعات العدالة التي رسخت القيم الدستورية والتشريعية والأخلاقية في سلوكاتها اليومية، ولسنا حتى محاورين أندادا نملك بدائل مغايرة لتصور العدالة الليبرالي، فليس هناك من عاقل يمكنه أن يقايس بين نموذجية المواطنة في المجتمعات الديمقراطية الدستورية، وبين مجتمعاتنا التي تعيش انتقالها الديمقراطي البرزخي، الذي يراوح مكانه منذ أزمنة بعيدة، لذلك حاولنا أن نكون متواضعين قدر الإمكان في تعاملنا مع مشروع جون رولز. وذلك من خلال حصر مهمتنا في محاولة تقديم خطاطة عامة للحظات الأساسية لهذا المشروع التي حددناها في ثلاث : لحظة إرهاصات ماقبل نظرية العادلة، ولحظة الطرح الأولي لتصور العدالة كإنصاف في كتاب «نظرية العدالة»، وأخيرا لحظة المراجعة المتمثلة في الليبرالية السياسية وقانون الشعوب.

وفي هذا الإطار سنحاول تقديم المفاهيم المركزية التي اشتهرت بها فلسفة رولز، دون الخوض في تفاصيل النقاش الذي أثارته فلسفة الرجل داخل الثقافة الأنجلو ـ أمريكية خصوصا، والغربية عموما، وذلك في إطار ما اشتهر بعبارة «نقاش حول العدالة» debat about justice، ذلك أن المفاهيم والإشكاليات المركزية التي يدور حولها هذا النقاش، تنتمي إلى المشترك الثقافي داخل هذه المجتمعات، وتحتل مكانا مهما في أنظمتها التربوية، فهي متداولة سواء في الأوساط الأكاديمية أو في النقاشات العامة لهذه المجتمعات، وهذا أمر لما نزل نفتقده في حياتنا الاجتماعية والفكرية، ولذلك فإن الحاجة إلى القراءات الإجمالية لمثل هذه النصوص الكبرى في الفلسفة السياسية المعاصرة تظل قائمة.

لقد مثلت هذه المهمة مبتغانا في هذا العمل، فإذا ما توفقنا في مساعدة القارئ العربي لأجل التوفر على نظرة عامة حول المشروع الرولزي، وإذا ما رفعنا الوحشة

والغرابة على بعض المفاهيم المركزية لرولز، التي مثلت أساسا لنقاشات الفكر الفلسفي السياسي، بل إذا ما أثرنا اعتراضات هذا القارئ وانتقاداته القائمة على مآخذ تخص أطروحة أصبح يتبين تمفصلاتها العامة، بحيث يقوم رفضه أو قبوله لتصور العدالة كإنصاف الذي يقدمه رولز، على أساس المعرفة عوض الحساسية الثقافية، فإن هذا الكتاب سيكون قد توفر على شرط وجوده، وسيكون جهدنا في إجمال الفلسفة الرولزية قد بلغ منتهاه واستخلص ثمنه فعلا.

الفصل الأول
ما قبلَ نظريةِ العَدالة
رُولْز بين الفلسفةِ التَّحليلية وبينَ الثيولوجيا

1. العدالةُ بَعِيداً عن المشَاعِر

إن المسعى العام لمشروع رولز، رغم تبدده وتشعبه في نقاشات متباينة المشارب والمعاجم، يظل هو نفسه في الحالات جميعا، سواء حينما يتعلق الأمر بأسئلة تهم الحقوق والحريات الدستورية، أو المهام التوزيعية التي تتكفل بها في العادة دولة العناية خدمةً لحد أدنى من الحقوق الاجتماعية، فهو في هذه الحالات جميعا يراهن على إيجاد قواعد عامة قابلة لأن تحقق حولها نوعا من الإجماع، لأجل أن تمثل أساسا مرجعيا متوافقا عليه، يمكن أن تُبَرِّرَ المطالب والتظلمات والتدخلات انطلاقا منه.

لذلك، إن رهان رولز في الواقع، لم يكن هو التنظير لتصور محدد للعدالة، فهو لم يعمل أبدا على ابتداع طرح جديد في هذا المجال، فقد كان يعتقد على الأقل في مرحلة نضجه الفلسفي، أن مهمة الفيلسوف السياسي غير معنية بالمضامين الأخلاقية والسياسية من حيث هي إجابات على مقتضيات مُثل عليا داخل الجماعات، فإذا ما تمرس الفيلسوف لصالح هذا التصور ضدا على آخر، سيصبح لا محالة طرفا في التدافع السياسي، وهذا ما سيجعل أفقه الاستدلالي منحصرا داخل لون واحد من ألوان الأطياف الفكرية التي من الواجب أن تكون متعددة وتعددية داخل أي مجتمع يجد في نفسه الحاجة إلى التفكير في تبرير مشاريعه السياسية والأخلاقية، ومن ثمة إلى التعاطي مع الفلسفة السياسية، التي تتحدد مهمتها في إيجاد آليات نظرية لتبرير وتدبير واقعة الاختلاف، دون السعي إلى إلغائها.

ما يشغل رولز ليس تقديم مفهوم جديد ومتفوق للخير، يلزم على الآخرين الانخراط ضمنه أو ضده، تصرف كهذا سيجعل فلسفة الرجل تقع في ما يدعوه بالنزعات الكمالية Perfectionnism، التي تحاول أن تدفع جميع أعضاء المجتمع إلى

دَوْزَنَة مشاريعهم وغاياتهم الوجودية على أساس إيقاعه ووتيرته، وهو الأمر الذي يحولهم بشكل ما إلى أنبياء في لبوس فلاسفة، لهذا تجدهم في هذه الحالة قادرين على تبرير الاختيارات القربانية في المجال السياسي والاجتماعي، تحت ذريعة تصور الخير هذا. بل وتتحول الفلسفة السياسية ذاتها إلى مجرد تنويع على نمطية الوصايا العشر، من حيث هي أوامر متعالية على الشخص الإنساني، ومتنزلة عليه باسم قوة يمثل الاعتراف بها تعبيرا مواربا على إلغاء كفاءة الإنسانية في تبرير أخلاقها، وفي تحديد مشاريع حياتها في إطار تدبير عقلاني للوجود بالمعية الذي يمثل أحد مظاهر الحياة الإنسانية السوية.

إن الاعتراف بحرية الإنسان وعقلانيته لا يمكن أن ينسجم مع أي شكل من أشكال الوصاية، وبالتالي لا يمكن التعبير عن القواعد المنظمة لهذه الحياة السياسية من خلال الوصايا، أو التعاليم، أو الأوامر الخارجية والغريبة عن الموافقة والقناعة الحرة والعقلانية للفرد، من حيث هو مكون يملك عضوية فعلية وأهلية أخلاقية للمساهمة في التداول حول كل متعلقات الشأن العام، تدبيرا وتعليلا.

إننا سنخطئ القصد الفلسفي الرولزي، إذا ما استنصحناه صورة محددة للعدالة، إذ سوف نحاول أن نأخذ منه ما لم يقترحه، وما لم يعمل من أجله. وإن ما يبرر في ظننا تلك الصدمة التي كثيرا ما يعيشها القارئ المبتدئ لعمل رولز، إنما هو تركيزه على عبارة "العدالة"، والتغاضي وإغفال المكون الأول لعنوان عمل رولز المركزي "النظرية".[3]

فنحن نعتقد على نحو ما، أن الكتاب سوف يوفر لنا مادة فكرية تجعلنا نجد تعبيرات واضحة وقوية على ما نستشعره في العادة يمثل مطالبنا العادلة، أو نحسه مؤلما في وجداننا ونحن نعاني ما نعتقده ظلما، من حيث هو انزلاق عن جادة العدل والإنصاف، نحو الطغيان والتسلط والاستبداد. لكن ما يحاول رولز أن ينبهنا إليه بالضبط، هو أن مسألة العدالة أكبر من أن تكون مجرد إحساس، وأن السيكلوجيا رغم أنها تستحق أن نستحضرها في فهم الدوافع، فهي مع ذلك غير كافية لبناء مرجعية نظرية نحتكم إليها، حينما تتدافع انفعالاتنا وتتصادم أحاسيسنا.

فما تحتاجه مسألة العدالة ليس غنائيات جديدة، لأجل أن تشتغل كعامل مصاحبة لاحتدامات مطالبنا، إذا تم الأمر على هذا المنوال فإن عمل رولز سيصلح فقط لبناء شعارات مطلبية جديدة، وبالتالي ستظل الفلسفة السياسية بهذا المعنى، في قبضة

3. نقصد بطبيعة الحال كتاب نظرية العدالة.

الشعور، إنها لن ترقى لكي تصبح فكرا كما ينبغي لكل فلسفة أن تكون. إن العدالة تحتاج إلى عُدة نظرية لأجل ان توفر لها آليات تنظيمية تسمح لحس العدالة بأن يتحول من مجرد منزع معتم، تتداخل فيه المشيئات الضيقة والأنانية مع أحاسيس الحاجة إلى فعل انخراط في تعاون ضروري مع ذوات أخرى، لها هي أيضا مطالبها ومظالمها وغرائمها وغنائمها.

فداخل كل جماعة تعاونية هناك بالضرورة مطالب افتتاحية وأصيلة، على أساسها يتحدد هذا المشروع التعاوني، ومن الواضح أن هذه المطالب لابد وأن تكون محددة بتصورات مختلفة عن الخير، مما يجعل الفعل التعاوني يتأصل في روافد متمايزة ومتغايرة، فمن الصعب أن نتصور تجانسا مطالبيا دون أن نفترض تجانسا اجتماعيا بين أعضاء المجتمع، وهو ما لا يتناسب مع طبيعة الوجود الإنساني، كما أن هذه التجانسية المطلبية ستجعل الجماعة مجرد ركام وتكرار لنفس الكفاءات والذوات، وهذا ما سيفرغ التعاون من فعاليته وجدواه ومبتغاه، فأن نحتاج لبعضنا البعض، معناه أن تكون هناك إمكانية لأطلب من الآخر ما ليس لدي، في مقابل أن أساهم معه بما ليس لديه أيضا.

كما أن الإحساس بالظلم لا يمكنه أن يبرر بمجرد الأحاسيس، مادام أن هذه الأخيرة تملك فقط حمولة ذاتية جوانية، لا تتوفر على أي عنصر إلزامي إزاء الذوات الأخرى، إنها في أحسن الأحوال لا تتجاوز أن تكون شعورا جماليا إزاء وضعية اجتماعية غير مناسبة لحساسية شخصية، وهذا ما يجعل الحكم بظلم وضع ما، مجرد حكم قيمة يتحدد بما لهذه الأحكام من قوة وجودا وعدما.

وأخيرا إن كل تعاون مثمر، يستدعي توزيعا محددا لغنائم وغرائم نواتج الفعل التعاوني، وبالتالي تقوم الحاجة وجوبا إلى نظرية في العقوبات، وإلى نظرية في العدالة التوزيعية، وهذا ما لا يمكن تأسيسه انطلاقا من حساسيات عامة، أو تفضيلات بالمعنى الاقتصادي والسيكولوجي، إذ من السهل تقويض الحساسية إذا ما اكتفت بنفسها من خلال الاعتراض عليها بحساسية أخرى، فيكفي أن نرد على شعار من قبيل : - من العار أن نفعل "ب"- بالقول -من العار ألا نفعل "ب" -.[4]

يشتغل المشروع الرولزي على بنيات أعمق بكثير مما يعتقده السياسي المتمرس بجمالية خطاب التعبئة، أو مقارنة بالمقاربة الاقتصادية التي تكتفي بتدبير محفظة الخيرات

4. من العار ألا نعالج الفقراء بالمجان يمكن الرد عليها بالقول: من العار أن نشجع التواكل وثقافة الكسل من خلال معالجة الفقراء بالمجان.

على أكثر الوجوه فعالية؛ فعدالة السياسي لا تتجاوز أن تجعل آليات التدافع السياسي الشرعية تصب مزيدا من الحجم والثقل لصالح الجماعة التي يمثلها في إطار ميزان قوى القرار السياسي، فهو بطبيعته متمركز في جانب ضد آخر، بينما رجل الاقتصاد معني قبل كل شيء بخدمة حجم الخيرات العام؛ فانشغالاته الكمية تجعل رؤيته للقضايا الأخلاقية مسألة جانبية وعارضة، ولذلك فهو في الغالب يكتفي بحد أدنى من الأخلاقية - لا علاقة هنا بين أدنى ودني أو دناءة- وذلك لأجل عدم التشويش على نجاعة عمليات تأويج كم الخيرات، لنقل إن كليهما يسعيان إلى استثمار القواعد الجاهزة بأفضل شكل، وتحدوهما "رغبة" مّا في الانتصار، مادام أن منطلق السياسي والاقتصادي يتجذر في فكرة المواجهة.

2. رولزْ مهندس الأخلاق: مفهوم القاعدة والممارسة لمواجهة إحراجات المدرسة التحليلية

على خلاف ذلك نجد رولز من حيث سعيه إلى إحياء تقليد الفلسفة السياسية، الذي كان يعرف ضمورا وانحسارا حقيقيا، بفعل هيمنة ثقافة الفلسفة التحليلية التي سادت الأوساط الأكاديمية في مرحلة الأربعينيات والخمسينيات، قد جعل مثار تفكيره يتجنب منطق المواجهة والتدافع، متطلعا إلى التنقيب في الأرضية العميقة والسابقة على الاستعمالات العملية لتصور العدالة، فغايته النظرية تتعلق بالتفكير فيما يبرر تلك القواعد العامة التي يتم استعمالها في درجة ثانية على الحالات الخاصة، وذلك في إطار نوع من الابستملوجيا الأخلاقية أو المعيارية بشكل عام، التي تعنى بشكل وآليات المعرفة، وليس فقط بالمضامين المعرفية: "علينا أن نكافح من أجل نوع من الهندسة الأخلاقية Moral geometry، بكل ما تحمله هذه التسمية من معاني الصرامة.[5]

إن هذا المثال الذي يود المرء انجازه حسب عبارة رولز، يمثل صدى لانشغالاته الأولى على النظرية الأخلاقية، فليس المهم دائما الانخراط في نقاش حول الأحكام الأخلاقية المتعلقة بهذا الفعل أو ذلك الشخص، إذا لم نكن قبل ذلك قد حللنا المنطق الذي أفرز القواعد المستعملة في هذه الأحكام، وبعبارة أخرى تحترم المعجم التحليلي الذي كان سائدا إبان الحياة الفكرية الأولى لرولز، إن التفكير الفلسفي لا يصح في الاثيقا إلا من حيث هو اشتغال على نظرية في الميتا-إثيقا.

5. J. Rawls, A *theory of justice Revised Edition*, harvard university press cambridge, Massachusetts, 1999, p. 105.

لذلك سنجد أن عبارة القاعدة the rule تتكرر كثيرا في كتابات رولز السابقة على صياغة " نظرية العدالة" حيث ستسود عبارة المبادئ بشكل أكبر، إلا أن البعد الإبستمولوجي يبقى في الحالتين معا راجحا في مشروع رولز على البعد المذهبي، الذي سيعتبر عائقا ينبغي التخلص منه إذا ما أردنا بناء قول صلب في الفلسفة السياسية، ولذلك فإن القارئ في المتن الرولزي ينبغي أن يوطن نفسه لأجل التمرس بفكر نظري يُعنى بشكل وصورة المضامين المتداولة في أحكامنا الأخلاقية والسياسية، على اعتبار أن هذا الجانب هو ما يمثل القواعد المرجعية للتسويغ والتبرير، والتي يمثل التوافق حولها من خلال فهمها، مفتاحا وحلا لكل ما تطرحه تلك الأحكام من صعوبات نظرية وعملية.

3. رولزْ وأزمةُ الفلسفة التحليلية: تجاوزُ الإحراجَات الوضعِية

يعبر هذا الانشغال الرولزي في الواقع، على محاولة لمواجهة أزمة حقيقية عاشتها الثقافة الأنجلو-سكسونية، من خلال هيمنة تحديات الوضعية المنطقية لكل نظرية معيارية. حيث إن إخضاع الآلية الاستدلالية واللغوية للرقابة التحليلية، ستنتهي إلى اعتبار كل الأحكام القيمية، والأخلاقية على رأسها، أحكاما انفعالية لا يمكن مقاربتها من خلال مبدإ الحقيقة، فما تتضمنه مثل هذه الأحكام إنما هو مجرد آثار الانفعالات المتبقية، وبالتالي فنحن حينما نصدر حكما من هذا القبيل إنما نحيل إلى هذه الأحاسيس النفسية والذوقية، أو بالأحرى، إننا نجسد ونظهر هذه الانفعالات من خلال صيغ تعبيرية، فهي بشكل ما نوع من التأفف أو التأوه ليس غير، مما يجعلها تفتقد إلى الإحالة الموضوعية، ولذلك فهي أحكام لا تتوفر على أي خبر إحالي يمكن جعله معيارا للتمييز بين الحكم الصحيح والحكم الزائف.

يتضمن هذا الطرح أن الفلسفة الأخلاقية غير ذات موضوع، وبالتالي إن حضورها ينبغي ألا يتحقق إلا على شاكلة سلبية، بحيث تضطلع بمهمة واحدة، هي الكشف على ذوقية الحكم الأخلاقي، التي تتضمن الاعتراف باستعصائه على المقاربة العلمية، وخلوه من أي قيمة معرفية، إنها مجرد أحاسيس ندعو الآخرين إلى اقتسامها معنا، دون أن نتوفر على عوامل دقيقة تسمح لنا بالتشارك في تمثل عالم مشترك بالمعنى الموضوعي، يتعلق الأمر إذن بمواقف وليس بوقائع، وهذا مكمن ارتاج المجال الأخلاقي على المقاربة العلمية.

إن كان الأمر كذلك، فهذا يعني أن كل تنظير بالمعنى العلمي في المجال الأخلاقي ومن ثمة السياسي، ما يكاد يراهن على إيجاد قاعدة معيارية، حتى يجد نفسه تحت مقصلة هيوم الشهيرة، التي تنبهه الى أن فعل الكينونة « is » لا يسمح إلا تحت طائلة الخلط والتوهان، بالانتقال إلى أفعال الوجوب « Ought »، وبالتالي فإن محاولة بناء نظرية معيارية، إنما هو فعل محكوم عليه بالفشل مسبقا، مادام أنه يسعى الى إرغام الملفوظات الوصفية على التحول إلى ملفوظات أمرية.

لقد ترسخ في الثقافة الأنجلو- أمريكية، وذلك على الأقل منذ كتاب ادوارد مور[6]، أن الأحكام الأخلاقية والمعيارية، نسيج لوحده Sui generis، لا يمكن بحال تقييمها بما هو غيرها، مما يعني أنها غير قابلة للتحليل أو التعريف العلمي بشكل أصيل، إذ يمكن أن نشير إلى الأشياء أو الأفعال الخيرة، لكن ليس بالإمكان تجاوز ذلك نحو تحديد فاصل ونهائي لمفهوم الخيرية Goodness، الذي يمثل الركن المركزي لأي نظرية معيارية. إننا في كل مرة نلجأ فيها إلى تحديد الخير بمحمول يخرج عن دائرته، إلا ونقع في ما يدعوه مور «بالمغالطة الطبيعية»، التي تعد الوهن الدقيق والسحيق في كل أسس أشباه النظريات العلمية الأخلاقية، وتمثل النزعة النفعية في هذا المضمار نموذجا تمثيليا واضحا لهذه الأغلوطة، حيث إن هذا التوجه حينما يعرف الخير بكونه المتعة، ثم يستعمل هذه القاعدة، لبناء طرح خاص حول هذا الشيء أو ذاك الفعل بأنه ممتع، ثم يحاول أن يظهر لنا أن هذا الشيء خير، فهو كما لو أنه في المنتهى يريد أن يؤكد أن الممتع ممتعا، وهذا بيان الأغلوطة.

ولأن أي صفة نلحقها بمفهوم الخير، لابد وأن تؤول إلى الخلاصة السابقة الذكر [7] -أ- إن كل ما هو شرعي خير- ب - هذا الشيء الشرعي خير- ج - يعد هذا الشيء الشرعي شرعيا، فهذا يفيد أن الموضوع الأخلاقي يظل دائما، دون أي فرصة لتجاوز ذلك، سؤالا مفتوحا لا يمكن البت فيه The Open Question Argument ، مادام أنه من المستحيل إيجاد مبادئ أو قواعد عليا، يمكنها أن تمثل مرجعا حاسما في هذا الشأن، وهو الأمر الذي سيجعل الفلسفة الأخلاقية تقع في نزعة حدسية، تتعامل مع المعطى الإثيقي على نحو غير معرفي، وبالتالي فهي تعفي المُنطلق الأخلاقي من الإثبات أو التفنيد، وتُعَول على نوع من "الحدس الأخلاقي" لدى الإنسان، الذي يجعل ما هو

6. G.E . Moore , *Principia Ethica*, Cambredge at the university press, 1903.

7. المصدر نفسه.

خيرً بـيِّنا بذاتـه self-evident بحيـث لـن يكـون مـن داع إلى اختـزال هـذه المعطيـات المبـاشرة الى قواعـد عليـا، مثلـما هـو شـأن الأخـلاق الدينتلوجيـة.

يمكـن القـول إن السـياق الثقـافي الـذي تشـكلت فيـه الإرهاصـات الأولى لمـشروع رولـز، انتهـى إلى أزمـة أسـس حقيقـة بـل وإلى معضلـة Apporie بالمعنـى المنطقـي للكلمـة، فإمـا ينبغي للمفكـر الأنجلـو - أمريـكي الانسـياق مـع مقتضيـات صرامـة الفلسـفة التحليليـة، وهـذا سـيجعل الفلسـفة السياسـية والأخلاقيـة تبـدو في وضعيـة انحبـاس وضمـور مقارنـة بفلسـفة العلـوم والمنطـق، إلى حـد يمكـن الحديـث في شأنه عـلى حصر لغـوي فعـلي، تعلقـا بالموضوعـات المرتبطة بالمجـال المعيـاري، يجعـل المفكـر الأنجلـو أمريـكي يعـاني صعوبـة وعـدم سلاسـة في لغتـه وهـو يقـارب الأخـلاق والسياسـة، إذا مـا قارنـاه بالمفكـر القـاري، الـذي لم يجـد نفسـه تحـت وطـأة التحديـات المنهجيـة للفلسـفة التحليليـة، حيـث يبـدو أن الخطـاب الفلسـفي في هـذا السـياق، لما يـزل يعيـش نوعـا مـن السـعادة المنهجيـة، التـي وجدهـا في النزعـة السـيكلوجية، التـي اتخذهـا سـبيلا لقـراءة المباحـث الأخلاقيـة، أو في النزعـة المثاليـة ومقاربتهـا للمسـألة السـياسي؛ أو عـلى هـذا المفكـر الاسـتمرار في المقاربـة الطبيعيـة أو الواقعيـة، بحيـث يدافـع عـلى القيـم الليبراليـة مـن خـلال المنهـج النفعـي، الـذي تكمـن كل قوتـه في نهايـة المطـاف في كـون البديـل الحـدسي لا يرقـى إلى مسـتوى تحديـد مرجعيـة صلبـة للقـول الأخلاقـي والسـياسي.

مـن المهـم لقـارئ رولـز أن يسـتحضر هـذه التوتـرات لـكي يفهـم المـراد النظـري لفلسـفته، فهـو في نفـس الآن يحـاول أن ينقـذ الأسـس الليبراليـة التـي تعـد النـواة الحضاريـة التـي لا محيـد عنهـا لسـياقه الثقـافي، لكـن دون اللجـوء الى المنهجيـة النفعيـة المبـاشرة، التـي يـرى رولـز أنهـا قـادرة عـلى أن تـبرر اختيـارات تتنـافى مـع الأسـس الليبراليـة، وأيضـا بتجنـب هلاميـة الطـرح الحـدسي الـذي يمكنـه أن يفتـح بـدوره البـاب مشرعـا أمـام الاعتبـاط والاختيـارات غـير المـبررة، مـما يجعـل كل مـشروع مجتمعـي قائمـا عـلى هـذا الطـرح معرضـا للانهيـار في كل مـرة تقـع فيهـا الحاجـة إلى إيجـاد تبريـرات يمكنهـا أن تملـك قـوة إقناعيـة لجميـع الأطـراف.

4. الاستعمال المزدوج لمفهوم القاعدة: الممارسة، العقاب، والوفاء بالعهد

لقـد مثـل مفهـوم القاعـدة الـذي كـما سـلف الذكـر سـبق مفهـوم المبـدأ، محاولـة للخـروج مـن هـذا المـأزق الابسـتملوجي، فلنحـاول في هـذا الإطـار متابعـة إحـدى المقـالات الهامـة

التـي خصصهـا رولـز الشـاب لهـذا المفهـوم[8]، حيـث نعتقـد أننـا نجـد الإرهاصـات الأولى للمـشروع الرولـزي، التـي تتجـلى في حسـه المنطقـي، وتجنبـه الوقـوع في أي نزعـة مذهبيـة صريحـة، ذلـك أن مجـال السـياسي مـن منظـور الرجـل، ينبغـي أن يُتنـاول بمعـزل عـن أي تصـور شـمولي للعـالم، فهـو بشـكل مـا علـة ذاتـه، ويتحقـق وجـوده مـن خـلال اختيـارات إراديـة تقـوم عـلى التوافـق والتعاقـد، ومـن ثمـة فـإن كل السياسـة قابلـة للتبريـر بشـكل واع ومسـتقل، لأن عناصرهـا التكوينيـة جميعهـا هـي نتيجـة لفعـل واختيـار إنسـانيين.

ولذلـك يعتـبر رولـز أن الموضـوع السـياسي ينتمـي الى مـا يدعـوه بمصطلـح الممارسـة Practice، الـذي يقصـد بـه كل أشـكال الأنشـطة المحـددة مـن خـلال نسـق مـن القواعـد التـي تحـدد الوضعيـات، والأدوار، والحـركات، والعقوبـات، وأشـكال الدفـاع، كـما أنـه يمنـح هـذه الممارسـة بنيتهـا، ويمكـن أن نسـتحضر في هـذا الصـدد نمـوذج الألعـاب عـلى سـبيل المثـال. يتضمـن هـذا أن مثـار نقـاش الفلسـفة السياسـية الفعـلي هـو "نسـق القواعـد" وحدودهـا وأصنافهـا، كـما أن الـضرورة التـي تمنـح النظريـة السياسـية بعدهـا الموضوعـي، تختلـف بشـكل عميـق عـن الـضرورات الطبيعيـة، التـي تمنـح النظريـات العلميـة قوتهـا ومرجعيتهـا، عـلى اعتبـار أن الـضرورة الأولى هـي وليـدة اختيـار نسـق مـن القواعـد، بينـما الـضرورة الثانيـة هـي حتميـة مسـتقلة عـن ذات الإنسـانية، فهـي لا تـترك للعالِـم سـوى محاولـة توصيفهـا وضبطهـا بشـكل موضوعـي، دون أن يحـق لـه الخـوض في معناهـا، وغايتهـا، وقصديتهـا.

بالإضافـة إلى مـا سـبق، إن نسـق القواعـد هـو مـا يسـمح بآليـات التسـويغ والتبريـر أن تشـتغل لدعـم وإقامـة الأحـكام الأخلاقيـة، وهـو مـا يجعلهـا تمثـل روح المعقوليـة داخـل أي جماعـة، بحيـث ينتفـي التواصـل ومـن ثمـة الاجتـماع ذاتـه، إذا مـا انفـرط نسـق القواعـد هـذا. ولذلـك فـإن التنظـير عـلى هـذا المسـتوى هـو أسـبق وأعمـق مـن كل مـا يمكـن إنتاجـه حـول المظـالم الجزئيـة، عـلى أسـاس أن هـذه الأخـيرة، لا يمكـن أن تحسـب كذلـك، أي ظلـما يُحتـج ضـده، وتشـتغل الآليـات العقابيـة للدولـة لأجـل إصـلاح اللاتـوازن الـذي تتسـبب فيـه، إلا إذا كان نسـق القواعـد التحكيميـة واضحـا، وبينـا، ومعلنـا، بالنسـبة لـكل أطـراف المجتمـع.

ولعـل هـذا مـا سـيجعل رولـز يختـبر في مقالـه السـالف الذكـر، مـدى كفـاءة النزعـة النفعيـة - التـي سـيبتدئ مسـاره الفلسـفي مدافعـا عنهـا، لـكي ينتهـي غريمـا مطلقـا لهـا - في تبريـر العقـاب مـن جهـة، والوفـاء بالعهـد مـن جهـة أخـرى.

8. J. Rawls, " Two Concepts of Rules", The Philosophical Review, Vol. 64, No 1 (Jan., 1955), pp. 3-32.

ويبـدو أن هذيـن الأمريـن يمثـلان روح المجـال السـياسي وجسـده، فالوفـاء بالعهـد هـو أسـاس كل إمكانيـات التعاقـد، وبالتـالي إنـه يجسـد الضـمان الـذاتي لشـبكة العهـود التـي تقـوم عليهـا العلاقـات الاجتماعيـة والسياسـية، بينـما الصلاحيـة العقابيـة للدولـة، هـي التعبـير الأوضح والملمـوس عـلى الكفـاءة التنظيميـة لهـذا الكيـان السـياسي، خصوصـا حينـما يكـون هـذا العقـاب مـبررا مـن خـلال قواعـد يوافـق عليهـا الجميـع، سـواء الضحيـة أو المجـرم، وهـذا مـا يجعـل سـؤال مسـوغات العقـاب والوفـاء إشـكالية مركزيـة بالنسـبة لأي نظريـة سياسـية. يقـول رولـز في هـذا الإطـار. "ان موضـوع العقـاب، مـن حيـث هـو ربـط جـزاءات شرعيـة بأفعـال خـرق للقواعـد الشرعيـة، مثـل دائمـا سـؤالا مدوخـا عـلى المسـتوى الأخلاقـي....وإن مكمـن الصعوبـة يوجـد في تبريـر العقـاب : وكـم قـدم فلاسـفة الأخـلاق أطروحـات متنوعـة في هـذا الإطـار، ولكـن في نهايـة المطـاف لم تكـن هنـاك أي أطروحـة موضـوع قبـول عـام general acceptance، والحـال أن التبريـر لا يتحقـق بـدون إقنـاع أولائـك الذيـن يتبرمـون منـه"[9].

إن تضـارب التبريـرات الخاصـة بالقواعـد، يمثـل أزمـة حقيقيـة، يسـعى رولـز الى تجاوزهـا، مـن خـلال اقتراحـه تمييـزا نعتقـد أنـه يمثـل البوابـة الحقيقيـة التـي سـينفذ منهـا الرجـل نحـو مهمتـه النظريـة الأساسـية،و يتمثـل في التفرقـة بـين مسـتويين مـن التبريـر: تبريـر ممارسـة معينـة - بالمعنـى السـابق الذكـر، وتبريـر حالـة خاصـة جزئيـة تدخـل في إطـار هـذه الممارسـة.

فحسـب رولـز إن مـا يبـدو تناقضـا بـين التيـارات الفكريـة، التـي أنتجـت قـولا حـول مسـألة نسـق القواعـد التسـويغية العامـة، لا يجـد أصلـه في الاختـلاف المضامينـي أو المذهبـي، وإنمـا في عمليـة اسـتعمال القواعـد ومسـتوياتها، ففيـما تفكـر نفعيـة - القاعـدة Rule utilitarianism في الممارسـة العامـة، ينصـب تأمـل التوجهـات الأخـرى عـلى الأفعـال الجزئيـة. وهكـذا نجـد أن التصـور الجـزائي retributive view، يركـز في محاولـة تبريـره العقـاب عـلى الذنـب ذاتـه مـن حيـث هـو إخـلال فعـلي بوضعيـة، يسـتدعي اللجـوء إلى إحـداث إيـلام مناسـب لمسـتوى وقـوة الجـرم، في مقابـل ذلـك تعتـبر النفعيـة، أن مـا كان قـد فـات، وبالتـالي فـإن الرهـان لا ينبغـي أن يطـال الفعـل ذاتـه، بـل آثـاره المقبلـة، مـما يعنـي أن نظـام العقوبـات يقتـضي ألا يـبرر إلا مـن خـلال قدرتـه وإمكانياتـه في تجنـب الوقـوع في هـذا الإخـلال بالنظـام الاجتماعـي مسـتقبلا.

---

9. *Ibid.* , p. 4.

فهل ينبغي الاختيار بين الأطروحتين ؟ أم أن هناك مجالا للمصالحة بينهما من خلال استحضار اختلاف المدى الذي يشتغل كل منهما داخله؟ يعتبر رولز أن كلا من الطرفين يحاول أن يجيب على سؤال مختلف، وهو ما يضرب له مثالا توضيحيا، يمكن إجماله في ما يلي : حينما يسأل طفل أباه : لماذا تم إلقاء القبض على فلان البارحة؟ فيكون جواب الرجل، لأنه سرق بنكا مثلا، فإن جوابا كهذا يُعد عينة على المقاربة الجزائية، بينما إذا سأل الطفل : لماذا يتوجب على بعض الناس إدخال البعض الآخر الى السجن؟ فإن الإجابة في هذه الحالة تقتضي بالضرورة أن تكون أكثر عمومية، بحيث تتجاوز الحدث الجزئي، واسم العلم المعني مباشرة بالعقاب، لكي تتحدث عن المؤسسة الجنائية، والفعالية العامة لهذا الشكل العقابي أو ذاك : كأن يجيب الأب : إن ذلك يمثل أداة لحماية خيرات الناس المستحقة من الاعتداء، أو غير هذا من الإجابات.

وهكذا إن القواعد التي تحدث عنها الأول تعبر عن وجهة نظر القاضي في إطار نظرة تتوجه إلى تقنين فعل جرمي، فهي لا تحدُث إلا بفعل حدوث الجرم الذي يستدعي منها تفعيل قواعد محددة، بينما التصور النفعي يمثل وجهة نظر المشرع، التي تسعى إلى تبرير قواعدها من منظور مثالي عام، فهي رغم استحضارها للبعد الجزائي لهذه القواعد الجنائية، فإنها تتجاوز هذا الأفق الضيق واللصيق للحدث الجنائي، لكي تبرر شكلا مؤسسيا عاما لعلاقة الجرم والجزاء، يكون منسجما مع انتظارات المجتمع ومصالحه؛ وبالتالي فالنفعية تلامس الحالات الجزئية ولكن من منظور عام. فبينما يستحضر التوجه الأول ما حدث، يتجاوز المشرع النفعي ذلك، نحو ما يمكن أن يحدث أيضا.

لكن تفوق النظرة النفعية من خلال عموميتها وشموليتها، يتضمن أيضا وبفعل هاتين الصفتين، مزلقا خطيرا، كثيرا ما تم اعتماده لأجل تسفيه ونسف هذا الطرح، حيث إن عدم الاقتصار في نظرية العقوبات على ما حدث فعلا، يفتح الباب أمام إمكانيات لا تحد، مما يسمح بتبرير العقاب بدون جرم، على الأقل على المستوى النظري، مادام أن الآلية العقابية للنفعين لا تدور في فلك الذنب الحاصل، بل تقارب المسألة بمنطق إصلاحي عام، وهذا ما يجعل هذا الطرح قابلا لأن يعتمد لتبرير أكثر مما يلزم، فتصبح بذلك القاعدة النفعية بابا للتعمية والاختلاط، عوض أن تكون متكأ مرجعيا واضحا وبينا.

كل هذه المآخذ حسب رولز، لا تعدو أن تكون نواتج سوء فهم، وخلط بين تبرير المؤسسات وتبرير الأفعال، ويورد في هذا الصدد مثالا من كتاب التفكير الايثيقي

والسياسي لكاريت[10]، حيث يبدو هذا الخلط مصدرا لشناعات سخيفة في حق المقاربة النفعية، التي بالمناسبة إنما أقامت مشروعها الإصلاحي في المجال التشريعي، على أساس محاولة تجاوز الممارسات الاعتباطية ـ أو الدِّيانِية التي تمارس قسوة انتقامية مجانية وبمنطق ثيلوجي شرس، خلاصة هذا المثال نجملها كالتالي : إذا ما شاع إجرام قاس وخطير في مجتمع معين، مع تعذر إلقاء القبض على الفاعلين الحقيقيين، وتوافرت بعض الإمكانيات لإدانة شخص ما رغم براءته، وكان لإنزال العقاب بهذا الشخص دور في منع ولجم الدوافع الشرانية للمجرمين الفعليين، بحيث يحول ذلك بينهم وبين معاودة الجرم، فإن هذا العقاب يكون مبررا بالمنطق النفعي، حسب فهم كاريت لهذا التوجه، وذلك لتحقيقه مصلحة عامة ذات مردودية.

السؤال الذي ينبغي طرحه حسب رولز، لا يتعلق بتأويل حالة شخص ما في إطار وضعية ما، وإنما بالأحرى التساؤل عن إمكانية إقامة مؤسسة عقابية مبررة من خلال خلط بين مفهومين متداخلين من جهة المبنى متناقضين من حيث الغاية والمعنى: بين العقاب من حيث هو استحقاق جزاء مشروط بفعل جرم منصوص عليه قانونا، وبين فعل إيلام وتعنيف، هو كالعقاب في الظاهر، لكنه شيء آخر في الحقيقة، ينحت رولز لهذا السلوك اسما يبتدعه على غرار كلمة العقاب الانجليزية Punishment، وهو Teleshment، ويرى أن مؤسسة من هذا القبيل لا يمكنها أن تبرر من الأساس، فهي تطرح من الصعوبات أكثر مما تقدم من الحلول، وتخلق بفعل التباسها نوعا من البلبلة العميقة في فهم الناس للفعل العقابي، وفي مشاعرهم تجاه من يخضع لهذه الأفعال الجزائية الغامضة، بحيث يختلط المجرم بالضحية، ولذلك فمن المستبعد، إن لم نقل من المستحيل أن تبرر القواعد النفعية مؤسسة من هذا القبيل.

«يشتغل العقاب على نحو شبيه بنسق الأثمنة – يقول رولز- فمن خلال مقايسة هذه الأثمنة التي على المرء أن يدفعها لأجل كفاءة فعل محدد، يتحقق دافع تجنب سلوكات وإتيان أخرى»[11]. وعليه، يمكن القول إن تعويم عبارة العقاب هو أشبه ما يكون بجعل الأثمنة تتغير اعتباطيا، مما يلغي فعل البيع والشراء من الأساس.

وهكذا إن النفعية حسب رولز تظل معقولة فيما يخص نسقها العقابي إذا ما قصرنا الحكم عليها ونقدها في إطار مؤسساتي، عوض التركيز على الحالات الجزئية الفردية،

10. Cusses, Carrit, *Elhical and Political Thinking*, Oxford University Press, 1950.

11. RAWLS, op. Cit. , p. 12

وحينها سوف لن يكون بالإمكان للقاعدة النفعية أن تبالغ في مداها التبريري، إلى الحد الذي يتخيله نقادها.

فماذا الآن عن التحدي الثاني المتعلق بالوفاء بالعهد الذي يعد شبه بداهة أخلاقية؟، مادام أن هذا الوفاء هو الضمان المباشر للحقيقة الأخلاقية، على اعتبار أن كل نسق من القواعد لا يتمكن من تبرير هذا السلوك، يعبر بذلك على عجزه التام في أي مهمة تبريرية أخرى تهم الشأن المعياري عموما، وعلى الخصوص المجال الأخلاقي والسياسي. تبدو النفعية في هذا الصدد ميالة للحنث بالعهود، فهي في الظاهر لا تقيم الأمور إلا من زاوية قاعدة التوابع النفعية للاختيار والفعل، والحال أن هناك بعض الوعود مكلفة جدا في ميزان المكاسب والمغارم، لكن مع ذلك إذا قلّبنا الأمر على وجوهه المتعددة، فقد يبدو الحساب مختلفا، خصوصا إذا ما استحضرنا مردودية المصداقية ذاتها في عموميتها، وبمعزل عن وضعيات فردية، حينئذ ستبدو النفعية حتى بمنطق المكاسب، غير قادرة على تبرير الإخلال بالعهد من حيث هو ممارسة منتظمة حسب قاعدة الوعد المرتبط بالوفاء، على اعتبار أن فقدان هذه الممارسة لا يمكن أن يعوض بمكسب حالة واحدة يحسن فيها بمنطق النفع التحلل مما وعدنا به.

لكن مع ذلك هناك من اعتبر أن النظام التبريري للطرح النفعي، يظل حمالا لإمكانيات نقض العهود، على اعتبار أن الحفاظ عليها يتأسس من خلال مستوى أعلى من التبرير، يجعل الوفاء مجرد حالة ضمن أخرى، بحيث يفتقد هذا الوفاء صلابة الإلزام وصرامته Strictness of the obligation، فماذا سيضير الممارسة مثلا في حالة الإخلال بما وعدنا به الموتى؟ أو بمن غابت معرفته بحنثنا بشكل كاف للتشويش على مصداقيتنا؟ ففي هذه الحالات التي أوردها روس[12] وغيره، تبدو النفعية كما لو أنها لا تحمل أي ضمانات داخل الجماعة الأخلاقية والسياسية، فلنا أن نتصور مثلا كيف يمكن بناء نظرية متعلقة بالعلاقات الدولية على أساس القاعدة النفعية؟ بل وكيف لهذه القاعدة أن تكون قادرة على تنظيم المعاملات التجارية والتبادلية البسيطة؟

كل هذه الاستنتاجات حسب رولز، هي مرة أخرى تنجم على خلط بين تبرير القاعدة وبين تبرير فعل يدخل ضمن أحكامها، لأن الانقلاب على العهد في الحالات السابقة الذكر إنما يتركز على أفعال بعينها في تعلقها بأشخاص محددين، يحاولون الإجابة على السؤال التالي: هل من مصلحتي أن أفي بعهدي أم علي بالأحرى أن أتملص

12. Cf. D. Ross, the rigth and the good, Oxford University Press; 2 édition (May 23, 2002), pp. 38-39.

منه؟ وفي هذا المقام حتى إذا ما صح لدينا مغرم الوفاء ومكسب الخيانة والحنث، فإن خلاصة القول لا تتعلق بصحة قاعدة ارتباط العهد بإلزام الوفاء، وإنما بصحة اختيار عهدنا أول الأمر، وتحميل أنفسنا مسؤولية الوفاء بهذا الوعد. بينما السؤال الذي ينبغي طرحه من المنظور العام للمشرع النفعي، هل بالإمكان أن نجد مسوغات عامة ومجردة تجعل العهود قابلة أن تفصل عن الوفاء بها؟ وهل يمكن أن ندعو مع ذلك هذه الممارسة عهدا ؟ ألن يمثل ذلك مرة أخرى، كما في حالة العقاب، عملية خلط دلالي لا يمكن أن يبرر بأي منطق؟ ما معنى الوعد الذي لا أفي به؟ ألا يتعلق الأمر في هذه الحالة بشيء مختلف عما يمكن أن ندعوه وعدا؟ إن القاعدة النفعية إذن لا يمكنها أن تبرر العهد إلا مقرونا بالوفاء، حينما نتصورها وهي تشرع قواعد اللعبة من الأساس، بينما التبرم من إلزامية أو عنت الوفاء، هو أشبه ما يكون باستصعاب اللاعب كلفة ممارسة معينة ارتباطا بحالته الخاصة، لكنه لا يصل إلى حد رفض نظام القواعد نفسه. وبهذا قد يكون بالإمكان حسب رولز أن نكون قد وضعنا أيدينا على مكمن سوء الفهم والخلاف الذي عانى منه التقليد النفعي، حينما تم اختزال قواعده إلى الأفق الضيق للممارسات الفردية.

إن نقاش القواعد، والتنظير حول حدود قوتها التبريرية، لا يصحان إلا في إطار اجتماعي، وهو ما يعني على الأقل في هذه المرحلة بالنسبة لرولز الشاب، أن كل نظرية أخلاقية هي بالضرورة نظرية اجتماعية ومن ثمة سياسية « من المهم ـ يكتب رولز في أحد الهوامش ـ أن نتذكر أن ما أدعوهم بالنفعيين الكلاسيكيين كانوا في معظمهم معنيين بالمؤسسات الاجتماعية. فقد كانوا من ضمن رواد منظري الاقتصاد والسياسة في عصرهم... إن النفعية تتساوق تاريخيا جنبا إلى جنب مع تصور متكامل للمجتمع، فهي ليست مجرد نظرية أخلاقية.. فقد تم اعتماد المعيار النفعي على نحو طبيعي، من حيث هو قاعدة للحكم على المؤسسات الاجتماعية، وكذلك من جهة أنه يمثل أساسا للإصلاحات المُلحة»[13] لكن هذا لا يفيد مع ذلك أن نجعل أحكامنا تتم دائما من منظور عام، فكما لا يصح اختزال البعد المؤسسي للقاعدة إلى مستوى مقتضيات السلوكات الجزئية، فإنه أيضا من الخطأ المنطقي الإخضاع المباشر لهذه الأفعال الجزئية إلى معيار عام وكوني. عوضا عن ذلك يقترح رولز تصورين لمفهوم القاعدة، يحاول اختبار أيهما أنسب للقاعدة النفعية.

13. Rawls., op. Cit, p. 19.

أولهما المنظور الإجمالي للقاعدة the summary conception، حيث تعتبر هذه الأخيرة مجملا للقرارات السابقة التي تمت في الماضي من خلال التطبيق المباشر لمبدإ المنفعة على حالات خاصة، مما يعني أن القرار القائم على هذا التصور، يستمد تبريره من أرضية مختلفة عن تلك المتعلقة بالحالة الراهنة، وذلك من خلال تناظر وتشابه الحالات الخاصة والجزئية. وهكذا فإن القاعدة لهذا السبب تظل مشروطة بتحقق هذا التشابه، بحيث إن تطبيق مبدإ المنفعة بشكل مباشر على كل حالة على حدة case by case لا يمكن أن يأخذ طابعا مطلقا. إن القاعدة في هذا المنظور تظل لاحقة منطقيا على الحالات الخاصة، مادام أنها في المنتهى ليست سوى إجمال لما حدث، وبالتالي إن القوة التبريرية للقاعدة لا يمكنها أن تطال كل الحالات الشبيهة ضرورة، فهي لا تصل إلى مستوى القانون الملزم.

يتضمن هذا القول أن تصور القاعدة الإجمالي يظل مرتهنا بمدى صحة أو خطإ تطبيق القاعدة النفعية على الحالات السابقة، وفي كل مرة نحاول تطبيق هذه القاعدة، يكون علينا اختبار قيمتها العقلانية ومدى تناسبها مع الحالة التي نحن بصددها، مما يجعل جسم القواعد بأكمله في حالة مراجعة مستمرة، ويفتح الباب أمام تعليق العمل بها بكيفية شبه مضطردة، وهذا ما يفيد أن التصور الإجمالي للقاعدة لا يتضمن في حقيقته مفهوما فعليا للقاعدة، إن الأمر شبيه بقواعد الإبهام rules of thumb التي يتم اللجوء إليها في لعب الصغار، والتي لا تفيد أنها قاعدة تنظيمية، بقدر ما هي رفض وتحلل من كل القواعد، وهذا ما يتضمن تناقضا واضحا في الحدود، إن فكرة القاعدة كتعميم من خلال حالات خاصة، تجعل التصور الإجمالي غير قادر على مواجهة الحالات الخاصة، التي هي في واقع الحال شرط وجوده، فكما لو أننا نقيم قواعد مرجعية على أساس حالات جزئية، لكن لا نستطيع تطبيقها على الحالات الجزئية الاستثنائية بفعل عمومية القاعدة نفسها.

أما التصور الثاني فيدعوه رولز بالتصور الممارساتي practice conception، حيث تبدو القاعدة كمحدد للممارسة نفسها، وليس تقييما لها على أسس وخبرات سابقة، كما هو شأن التصور السابق، مما يحيلها إلى قواعد تحُد من الحرية، ولا تشرع الباب أمام التصرف في إعمالها، إلا تحت طائلة الخروج من الممارسة رأسا، فالقاعدة حسب هذا التصور هي ما يحدد ويُقوم، إذا لزم الأمر، السلوك الإنساني وليس العكس، وذلك على أساس موافقة وقبول جميع الأطراف المعنيين بهذه الممارسة، فهي بهذا تمثل مقتضيات

إلـزام مؤسسـة بفعـل إرادي، وهـو مـا يميزهـا عـن الدوافـع الطبيعيـة. ويمكـن في هـذا الإطـار اسـتحضار مثـال الحـب والـزواج، فـإذا كانـت الحالـة الأولى تـبرر مـن خـلال أحاسـيس خاصـة وغامضـة، تجعـل شـخصا محـددا يميـل بشـكل خـاص نحـو طـرف معـين بكيفيـة اسـتثنائية، مـما يعنـي في العمـق أن الشـخص يقـع دائمـا في الحـب بفعـل عوامـل تتجـاوزه، فالـزواج عـلى خـلاف ذلـك، يـبرر بـإرادة الالتـزام التـي يعـبر عنهـا شـخصان عـن طواعيـة وبينـة، بقواعـد معينـة تحـدد شـكل العلاقـة بينهـما، بحيـث لا يُدعـى زواجـا إلا مـا يسـتجيب لضوابـط هـذه القواعـد، التـي لا تأخـذ شـكل حكـم واقتراحـات ونصائـح، وإنمـا شـكل قواعـد تنظيميـة وإنشـائية، محـددة الدلالـة للعمـوم بشـكل نهـائي، فهـي باتـة وعلنيـة.

ولأن قواعـد الممارسـات سـابقة منطقيـا عـلى الحـالات الخاصـة، فـإن هـذه الأخـيرة لـن تعـد اختبـارا لهـذه القواعـد، إلا إذا انضبطـت لمحدداتهـا، فليـس كل مـا لم ينسـجم مـع الممارسـة يعتـبر فرصـة لمراجعتهـا، فهـي لا تعنـى بغـير مـا تتحكـم في وجـوده، ومظهـره، وسـيرورة حدوثـه، يـضرب رولـز مثـلا توضيحيـا بلعبـة البيزبـول التـي كلّ حركاتهـا والعمليـات المتعلقـة بهـا داخـل الملعـب لا يكـون لهـا معنـى إلا مـن حيـث هـي اجتهـاد في قواعـد مسـبقة، هـي التـي تحـدد قيمـة هـذه الحـركات وليـس العكـس.

مـن هنـا فهـذا التصـور يمـارس حـصرا حقيقيـا لمفهـوم السـلطة، فالفـرد في هـذه الحالـة لا يصـح لـه أن يسـائل القواعـد مـن منظـور مصلحتـه الشـخصية، فـلأن معقوليـة نسـق القواعـد هـذا لا يتحـدد في إطـار حسـن التـصرف والحداقـة المبدعـة والحـرة في إنجاز ما يناسـبنا، فسـيبدو الأمـر عـلى الأقـل مضحـكا، لـو انـبرى كل لاعـب ليقـترح قاعـدة جديـدة يراهـا تناسـب مصلحتـه داخـل اللعبـةـ الممارسـة، فـأن نقبـل ممارسـة مـا، يتضمـن أن نسـلم بالخضـوع اللامشروط لنسـق القواعـد الممارسـاتية كامـلا غـير منقـوص، ولذلـك فهـذه القواعـد عـلى خـلاف القواعـد الإجماليـة، ليسـت مجـرد توجيهـات استئناسـية، ولا هـي تعميـمات تجميعيـة لمـا سـبق حدوثـه، كـما أنهـا لا تسـمح بـأي اسـتثناءات عـلى مقتضياتهـا، إنهـا قواعـد تهـم البنيـة العميقـة للممارسـة ذاتهـا. فهـي تعـبر عـلى مرحلـة تنصيـب وإقامـة مفهـوم الممارسـة ذاتـه setting-satge.

ونحـن نضـع في الحسـبان هـذا التمايـز بـين تصـوري القاعـدة، لا ينبغـي أن نعتقـد أننـا مطالبـين بالاختيـار بينهـما، كـما لـو أن أحدهـما يمثـل التصـور الصائـب والآخـر يمثـل التصـور غـير السـوي، إن هـذه الثنائيـات الحـادة لا تمثـل روح المنطـق الرولـزي، الـذي بطبيعتـه يسـعى إلى وضـع مخـارج توفيقيـة لـكل الأزمـات النظريـة، ولذلـك فهـو يؤكـد عـلى أن لـكل قاعـدة

التصور الذي يناسبها، فأحيانا ينبغي التعامل مع قاعدة ما كحكمة توجيهية، وفي حالات أخرى يكون من الضروري فهم القاعدة بدلالتها الأصلية، المرتبطة ببنية ـ قاعدة ـ الممارسة. لكن في هذه الحالة يثار إشكال معيار التصنيف بين ما ينسجم مع التصور الأول أو التصور الثاني، وهنا يحيل رولز إلى المباحث الفلسفية لفيتجنشتين الذي يظهر أن مفهوم اللعب يأخذ أشكالا متعددة ومعقدة[14]

إنها أسئلة يتركها رولز مفتوحة، ولكن مع ذلك إن هذا المقال الحدي، الذي يبدو فيه رولز على عتبة انتقالية، بين إحراجات الفلسفة التحليلية، وتسفيهها لأي محاولة للتنظير في المجال المعياري عموما، وبين الطرح الثاني لفيتجنشتين حول ألعاب اللغة، في كتابه الذي صدر بالمناسبة سنتين قبل ظهور مقال رولز، حيث يحرر الفكر من إكراهات الشبكة الوضعية، التي كان هو نفسه أحد منظريها في مرحلة الرسالة المنطقية،وحيث تبدو القاعدة مولدة لضرورة مستقلة أنطلوجيا عن العالم المادي، هذه الضرورة هي ما عبر عنها رولز بالتصور الممارساتي، حيث تخترع الضرورة اختراعا، بدل أن تسعى إلى استمداد حتميتها من المجال الطبيعي[15] ولذلك فهو يرى أن عدم استحضار الفارق بين هذين التصورين هو ما أعمى الفلاسفة الأخلاقيين blinded moral philosophers وما جعلهم لا يميزون بين خصوصية تبرير الممارسة وبين تبرير فعل يدخل في نطاقها، وهو ما دفعهم للاعتقاد أن اختبار مبدإ المنفعة انطلاقا من سلوكات فردية، يعتبر تفنيدا للممارسة المحددة بهذا المبدإ عموما.

بذلك يكون رولز قد حول النقاش بشكل عميق من واقعية فجة تدور في فلك المعطى الجزئي، وتبدد بذلك كل أمل في إيجاد متكأ صلب للنظرية المعيارية عموما، إلى نقاش حول البنية المنطقية لهذه النظرية، ومدى إمكانية تجاوز التحديات والصعوبات التي تواجهها نظريات من هذا القبيل. إن ما سيسعى رولز لاحقا لبنائه في إطار نظرية العدالة، سوف يظل مترسما لهذا التمييز المفصلي، حيث أن كل العدة النظرية التي سيؤسس لها إنما ستركز على التصور الثاني، المتعلق ببنية الممارسة، وهو

14. لقد عد طرح فيتجنشتين في كتاب أبحاث فلسفية مخرجا من مأزق الفلسفة المعيارية التي كانت الرسالة المنطقية الفلسفية أحد اهم الركائز النظرية التي بررت تهافت الأحكام المعيارية، ويبدو أن رولز قد تلقف العمل في بواكر تأثيره الأولى، خصوصا في تلك السنة التي قضاها دارسا في جامعة أكسفورد.

15. Cf. J . Bouvresse La Force de la règle : Wittgenstein et l’invention de la nécessité, 1987
يعتبر هذا الكتاب من أهم ما كتب حول مفهوم القاعدة في سياق المرحلة الثانية لفيتجنشتين، ويعتبر وضوح عرضه لأطروحات هذه المرحلة والسياق الحواري الذي ولده داخل المجال الفلسفي، سندا مهما لتسهيل مهمة متابعة هذا الجانب من مشروع رولز.

المفهـوم الـذي سـيأخذ صـورة البنيـة الأساسـية، التـي سـتعتبر الموضـوع المركـزي للعدالـة مـن حيـث هـي إنصـاف، كـما أن السـعي إلى تحريـر النظريـة مـن عـبء الحـالات الجزيئيـة، سـيجعل مـشروع رولـز يتمحـض عـن المكونـات المذهبيـة بشـكل مضطـرد، إلى غايـة مرحلـة الليبراليـة السياسـية، التـي كـما سـنرى لاحقـا تتميـز ببلـوغ اسـتقلالية شـبه كاملـة عـن مثـل هـذه المكونـات. شيء واحـد سـيطرح مشـكلا لرولـز، وهـو محاولـة دفاعـه عـلى النفعيـة مـن حيـث هـي نمـوذج عقـلاني ومعقـول، قـادر عـلى التعبـير عـلى قناعاتنـا الأخلاقيـة الأكـثر اتزانـا وبداهـة، حيـث سـنراه في المقبـل مـن الأعـمال يتحـول إلى غريـم مطلـق، يتصـور أن كل مهمتـه تكمـن في تقديـم بديـل مقنـع لهـذا التوجـه، إنهـا مرحلـة اكتشـاف البنائيـة الكانطيـة، دعنـا نؤجـل الخوض فيهـا إلى الفصـول اللاحقـة. لكـن عـلى الأقـل يمكـن ان نعتـبر أن رولـز قـد توفـق في تجـاوز الأزمـة الإبسـتملوجية للمدرسـة التحليليـة، مـن خـلال تصـوره لإمكانيـة وجـود حتميـة غـير طبيعيـة يمكنهـا أن تضمـن اسـتقرار المعرفـة الأخلاقيـة والسياسـية.

5. ثيلوجيا رولز: الأزمة الروحية السابقة عن الأزمة الإبستملوجية

لكـن بواعـث الحاجـة إلى تجـاوز هـذه الأزمـة، واسـتعادة المقتـضى الأخلاقـي، مـن خـلال التأسـيس المنهجـي لبنـاء النظريـة المعياريـة، توجـد في الواقـع متضمنـة دخـل أزمـة سـابقة، يمكن دعوتهـا بالأزمـة الثيلوجيـة، التـي يتداخـل فيهـا العامـل الشـخصي المرتبـط بالتربيـة الدينيـة التـي تلقاهـا رولـز، والعامـل التاريخـي المتعلـق بمرحلـة الحـرب العالميـة الثانيـة التـي مثلـت تحديـا حقيقيـا للقناعـات الدينيـة والأخلاقيـة لجيـل كامـل مـن شـباب تلـك الفـترة، سـواء مـن جهـة نهايتهـا القياميـة الرهيبـة، التـي بلغـت أوج أوارهـا القاتـل في حالـة الإبـادة الذريـة لمدينتـين يابانيتـين، أو مـن جانـب إرهاصـات هـذه الحـرب التـي تلبسـت بلبـوس دينـي لأجـل تبريـر اختيـارات دمويـة فاشـية أو نازيـة.

إن نصـوص الفلسـفة السياسـية، تنشـأ في الغالـب تحـت ضغوطـات تاريخيـة مرحليـة، عندمـا تفشـل الأطـر الفكريـة السـائدة في اسـتيعاب تحدياتهـا العمليـة، بحيـث تعجـز عـن لعـب دور تبريـري، أودور تفسـيري ، أو هـما معـا. وهـذا تحديـدا ما يجعـل النظريـة السياسـية عـلى غـرار النظريـة العلميـة، تنـدرج في وتائـر القطائـع والثـورات، لكـن مـا يميـز النظريـة السياسـية، هـو حميميـة ارتباطهـا بالسـياق الشـخصي والثقـافي لصاحبهـا، لذلـك فبواعثهـا النظريـة الصريحـة، كثـيرا مـا تخفـي دوافـع أخـرى نجـد صداهـا في مـتن النظريـة، دون أن ترتسـم بكيفيـة صريحـة وواضحـة وبينـة. ولعـل هـذا أمـر يمكـن أن نجـد لـه دلائـل في أعـمال منظريـن أو سياسـيين غـير رولـز نفسـه، عـلى سـبيل المثـال يمكـن أن نسـتحضر عمـل

جـون لـوك الـذي طبـع أصـول النظريـة السياسـية بأزمتـه الروحيـة الموزعـة بـين الحساسـية البيوريتانيـة التـي نشـأ عليهـا، وبـين نكهـة العـصر الثوريـة التـي وجـد نفسـه مـن حيـث لا يحتسـب أحـد منظريهـا الكبـار، فكانـت كل فلسـفته في الواقـع محاولـة مصالحـة بـين النزعـة المحافظـة وبـين النزعـة الثوريـة التـي انتهـت في آخـر المطـاف إلى نمـوذج الملكيـة الدسـتورية كَحَـلٍّ للـصراع التاريخـي الدمـوي لثقافتـه، وتجـاوز لأزمتـه الأخلاقيـة التـي تتداخـل فيهـا الميـولات التَّقَويـة والنزوعـات الثوريـة.

لقـد عـاش رولـز أيضـا شـيئا شـبيها بهـذا، فرغـم أن أعمالـه تأخـذ في الغالـب طابعـا أكاديميـا صارمـا، لا يسـمح بـأن نستشـف منـه أي مكـون شـخصي صريـح وواضـح، فهـي مـع ذلـك تمثـل إذا مـا اسـتحضرنا أعـمالا أخـرى لا تحسـب في مصـاف كتاباتـه المركزيـة، إجابـات لأسـئلة ملحـة، يتداخـل فيهـا الثقـافي والسـياسي والاجتماعـي والثيلوجـي والوجـودي، فرولـز بـدوره وهـو يحاول التنظـير لأسـئلة عـصره، إنمـا كان يحـاول اسـتيعاب الهـزات الروحيـة الكـبرى التـي عاشـها وهـو يراقـب ويتفاعـل مـع عـصره وجدانيـا وذهنيـا.

ولم يكـن مـن اليسـير أن نجـد مـادة صلبـة لضبـط هـذه العوامـل الخفيـة في مشروعـه النظـري الكبـير، لـولا ظهـور عملـين حاسـمين في هـذا الصـدد: أولا الرسـالة التـي تقـدم بهـا لنيـل الإجـازة في الثيلوجيـا تحـت عنـوان « بحـث مختـصر حـول دلالـة الخطيئـة والإيمـان»[16] مـع إضافـة عنـوان فرعـي في مـتن الرسـالة: تأويـل عـل أسـاس مفهـوم الجماعـة، ثـم الوصيـة الفكريـة التـي كتبهـا رولـز بشـكل متأخـر جـدا عـن هـذا البحـث، ولكنهـا تلقـي الضـوء عـلى التكويـن الروحـي لرولـز، وعـلى المنعطـف الـذي سيعيشـه عـلى مستوى قناعاتـه الدينيـة، إبـان السـنة الأخـيرة مـن الحـرب، والسـنوات القليلـة اللاحقـة، يتعلـق الأمـر برسـالة «حـول ديانتـي».

تمثـل هـذه المكونـات الثيلوجيـة مـادة ذات أهميـة حاسـمة في فهـم مـشروع رولـز، ليـس فقـط مـن حيـث المتصـل التكوينـي الرابـط بـين مـا يمكـن ان ندعـوه بالإتيقـا الثيلوجيـة وبـين الإثيقـا السياسـية لرولـز، ولكـن أيضـا مـن جهـة المنفصـل بـين المشروعـين، حيـث إن اللحظـة السياسـية للنظريـة سـتحاول أن تقـدم تأسيسـا مسـتقلا لنفـس المكونـات الأخلاقيـة، مسـتغنية عـلى مـا مثـل بالنسـبة لرولـز الشـاب الفرضيـات المركزيـة لمشروعـه الثيلوجـي، والتـي كـما سـنرى سـتجعل كل نظـرة ثيلوجيـة للعـالم والإنسـان، غارقـة بالـضرورة في المكـون

16. J. Rawls, *A brief inquiry into the meaning of sin and faith, with «On my relihion»*, Edited by Thomas Nagel, HARVARD UNIVERSITY PRESS, Cambridge, Massachusetts, and London, 2009.

المذهبي، القائم على الإيمان والتسليم، وهو الأمر الذي سيمثل أساس كل الصعوبات التي حاولت سواء نظرية العادلة أو الليبرالية السياسية تجاوزها.

لقد لعب المتعالي الثيلوجي دورا مباشرا وأساسيا في عُدة بناء الطرح الأخلاقي لرولز الشاب، حيث إن كل التبريرات والأسانيد الاستدلالية لطرحة حينئذ ارتبطت بشكل وثيق، بإله توراتي مشخصن، يسم ويطبع مصير الإنسان من حيث دوافعه وغاياته، بحيث كانت الأخلاق تبدو لرولز مجرد استخلاص لما يتضمنه الحضور المتعالي في هذا الكون، لكن في تلك اللحظة التي سيفقد فيها هذا العنصر ضمانات وجوده الأنطلوجية، تحت صدمات شخصية وتاريخية، سيتحول رولز الى مهمة أخرى، تتمثل في سعيه الى إنقاذ الأخلاقية، ضماناً لانسجام ووئام اجتماعيين، يمثل غيابهما خطرا قاصما للوجود الإنساني، لكن عملية الإنقاذ هذه يفترض فيها أن تتحقق باستقلال عن أي دعامة متعالية.

هذه القطيعة، هي ما سيجعل الأخلاق الرولزية، تتخلى عن طابعها الأقنومي إن شئنا القول، لكي تتحول إلى أخلاق بنائية، تستبدل المبرر المتعالي بالمبرر التوافقي، مما يجعلها أخلاقا تتخلى عن جعل المشاريع الإنسانية في هذا المجال مشترطة بتصور محدد للخير، لكي تركز على السيرورة العامة للتداول حول تصورات الخير المتعددة ضرورة، في أي جماعة يُعترف فيها بحق الاستعمال الحر للعقل، انها مرحلة الدينتولوجيا التي ستميز مرحلة نظرية العدالة التي كثيراً ما ردّد رولز حولها عبارة : «إن العدالة سابقة على كل تصور للخير».

على وجه الإجمال يمكن القول إن الخصوصية النظرية لرولز في مرحلة السبعينيات وما بعدها، لن تفهم بكيفية شاملة، إلا حينما نستحضر ملامح رولز الثيولوجي، الذي سيجرب في مرحلة قصيرة الترياق التحليلي، الممثل في نظرية ألعاب اللغة، كما سبقت الإشارة أعلاه، ليكتشف بعد ذلك ضرورة المحافظة على العناصر الأخلاقية المصيرية لمجتمع العدالة، من خلال أنماط استدلالية بديلة، وهذا ما يجعل الكشوفات النظرية اللاحقة لرولز، تدمج بقوة المكونات الأخلاقية للمرحلة الثيلوجية، من خلال اجتهاد نظري منهجي مبدع، يتسم بإعادة صياغة المنهج التعاقدي، عبر اقتراح وسائل عرض واستدلال جديدة، على غرار الوضعية البدئية وحجاب الجهل وقاعدة الأقل سوءا rule of maximin، وهي كلها مفاهيم لن تُظهر مخبوءاتها النظرية، إلا في ضوء ضبط القارئ لكتابات الشباب الثيلوجية، وللأزمات الروحية المرتبطة بها.

فلنحاول الآن أن نتابع الطرح الثيلوجي لرولز، نظرا لأهميته السابقة الذكر، لكي ننتقل بعد ذلك، الى تقديم عناصر عن أزمته الروحية، مما سيسمح لنا بالتوفر على كل المعطيات اللازمة، لضبط واستيعاب أطروحات رولز المركزية اللاحقة، كما عبر عنها في كتاب نظرية العدالة، أو الليبرالية السياسية.

6. شموليةُ الموضوع الثيلوجي مقارنةً بالموضوع السياسي المدني: فرضيات الثيلوجيا

ان ما يميز هذه المرحلة هو غياب شبه تام للمسألة السياسية في فكر رولز، فالرهان النظري لمقاربته الثيلوجية، كان يتجاوز مجرد إقامة توافقات وتسوية حول القضايا الاجتماعية، وهو أقصى ما يمكن للسياسي أن يقتضيه من المجال العمومي، إلى محاولة إدماج الأشخاص في شبكة من العلاقات المترابطة في أفق كوني وشامل، يربط خالقا بمخلوقاته. وبالتالي فان المسعى العام لثيلوجية رولز تركز على مسألة الخطيئة، التي يعتبر ظلم المؤسسات الاجتماعية مجرد حالة خاصة من الحالات الأخرى التي يمكن لهذه الخطيئة أن تتجسد عبرها.

ولأن الأمر بهذا العمق، فإن درجة الاستشكال فيما يخص الخطيئة، يتجاوز ما تطرحه قضية العدالة من صعوبات، فإذا كان التصرف إزاء هذه الأخيرة، يستدعي حلولا اجتماعية تخلص العلاقات الشخصية من التوترات، فإن قضية الخطيئة تحتاج الى استدعاء نظام يتجاوز الاجتماعي، لكي يصل إلى مستوى الكوني الكوسملوجي، بكل ما يحتاج ذلك من مفاهيم كبرى، من قبيل الإله والروح، وغيرها من الأدوات الثيلوجية المعتادة في مجال القول هذا.

ويتبدى ذلك بشكل صريح من خلال الفرضيات التي يحددها رولز كمنطلق لرسالته حول الخطيئة والايمان: حيث تتعلق الفرضية الأولى، بوجود إله على الشاكلة التي حددها الكتاب المقدس؛ إله بملامح كتابية لا علاقة له بكل ما يمكن للميتافيزيقا من حيث هي نمط إغريقي أن تمثله في فكرة الألوهية[17]، «ان الكتاب ـ يقول رولز ـ أظهر لنا كل ما يمكن معرفته حول الإله، وكل محاولة لإضافة المزيد ستؤول الى الفشل لا محالة»[18].

17. إن مفهوم الإله المشخصن وشاهدية المسيح لعبا دورا مهما في الفكر الليبرالي، خصوصا في حالة جون لوك الذي أثر بشكل كبير في ليبرالية رولز.

18. *Ibid*., P. 111.

من الواضح أن مثل هذا المفهوم سيعتبر على الأقل مكونا طفوليا، لا يمكن بأي حال أن يجد له مكانا في العُدة الاستدلالية التي سيستعملها رولز فيما بعد، ولكن مع ذلك يمكن القول، إن عادة الانطلاق من قناعة عامة، ومحاولة إعادة تبريرها من خلال مسلك استدلالي أكثر انتظاما وتجريدا، لجعل القناعة البديلة تتحول الى مفهوم مؤسس، هي عادة ظلت حاضرة في أعماله اللاحقة، لقد كان رولز وظل دائما مفكر إعادة تأسيس، لكنه لم يأخذ أبدا صورة المفكر الجذري، فإذا كان الإله المسيحي هو مسلمة شباب رولز، فإن الديمقراطيات الدستورية، بكل ما تتضمنه من ضمانات الاستقرار والسلام، سوف تعوض بشكل ما هذا المفهوم.

أما الفرضية الثانية، فنعتقد أنها ما سيصمد أكثر في العدة النظرية لرولز، أقصد مفهوم الشخصية Personality، التي يرى رولز أنها متصلة مع الفرضية الأولى، كما يميزها عن مفهوم «الفردانية» على اعتبار أنها شيء ينضاف ويعمق هذه الأخيرة «فكل الأشخاص هم أفراد أقصد ـ يكتب رولز – وحدات متمايزة ومنفصلة، ولكن ليس كل الأفراد أشخاصا». ان الفرد يكون شخصا بقدر ما تتوفر له القدرة، على إقامة علاقات وحياة روحانية، ولذلك فيمكن أن نخلق نوعا من الترادف الدلالي بين مفردة شخص ومفردة الروح « Spirit »، لكن كلا المفردتين يظلان يحملان مجهولا يعز عن الوصف والتعبير الموضوعيين «اننا نعتقد أن الشخصية شيء فريد لا يقبل اختزاله إلى تملك جسد شخصي، أو مجموعة من الحالات العقلية»[19].

سيعرف مفهوم الشخص عبر المسار الطويل لرولز، تعديلات وتراجعات مختلفة، بل إنه سيمثل نقطة ضعف سيركز عليها نقاده، في إطار ما اشتهر «بأسبقية الأنا على غاياته»، إلى أن سينتهي المطاف برولز الى التخلي على هذا المفهوم بشكل تام، في إطار الليبرالية السياسية، إيذانا باستقلال النظرية السياسية على المكونات الأخلاقية المذهبية، التي يمكنها أن تمثل مبررات إضافية لمضامين النظرية السياسية، ولكنها لا تصلح أن تكون مبررا تأسيسيا، نظرا لضرورة تعدد المذاهب الأخلاقية داخل المجتمعات الليبرالية. ولكن مع ذلك إن الذاتية التي سينطلق منها رولز لبناء تعاقداته وتوافقاته، ستظل ذاتية لطيفة وشبه مجردة، بحيث سيكون بإمكانها في أغلب الحالات، التجرد من سُمكها الأمبريقي، سواء الجنسي أو السوسيو- ثقافي، لتتحول إلى أنوات فارغة حسب

19. *Ibid* ., P. 111

عبارة النقد القوماني[20]، أو متحررة من المؤثرات التوجيهية الأنانية حسب وصف رولز نفسه، مما سيجعل اختياراتها نزيهة ومنصفة، ولذلك فبقليل من التساهل المعجمي، يمكن القول إن المشروع الرولزي ظل رغم كل المظاهر التقنية منطبعا بالطابع الروحي للأنا.

أما الفرضية الثالثة فتنجم مباشرة عن فرضية الشخصية، فهذه الأخير لا يمكن تصورها كفرد نظري منعزل عن الشخصيات الأخرى، وهذا ما يقتضي بالضرورة افتراض مفهوم الجماعة « Communauty »، وهو ما يشرط قابلية تحول الأفراد إلى أشخاص بقدر استطاعتهم الحياة داخل جماعة، والتي ينبغي تمييزها بالضرورة عن مفهوم المجموعة أو المجاميع، التي تتشكل من تراكم للأفراد، وهذا ما يضفي على الجماعة طابعا كيفيا، بحيث لا يمكن اختزالها إلى كينونات عددية، إن الجماعة بشكل ما تملك هي أيضا شخصية تجعلها فريدة ومتميزة.

وهذا ما يستدعي الفرضية الرابعة، المتمثلة في التمييز بين الجماعة بملامحها السابقة، وبين الطبيعة، التي يمكن اختزالها إلى الامتدادات الجسمانية داخل فضاء حسي، قابل لكي يكون موضوعا لحواسنا، وهذا ما يفتح الباب أمام ضربين من العلاقات، علاقة طبيعية تدور في فلك الموضوعات الحسية، وعلاقات شخصية تتحقق بين الأشخاص في ظل الجماعة من حيث هي مجال مختلف جوهريا عما هو طبيعي.

هذه الفرضيات يقول رولز : تمثل المقولات المركزية التي على أساسها ينبغي التفكير في كل القضايا المتعلقة بالإنسان من حيث هو شخص، مما يعني أن المقاربة العلمية لقضايا الوجود الإنساني، ليس بمقدورها أن تستوعب هذا البعد الشخصي الذي ينفلت من المجال الطبيعي، وهذا ما يجعل المشروع الرولزي يقدم نفسه كنقيض لكل تلك المحاولات التي سعت الى إدماج الوجود بأكمله في إطار تفسيري واحد لام وشامل؛ فالأنطلوجية المتأصلة في التقليد اليوناني، أغفلت هذه الهوة الفاصلة بين الطبيعي وبين الروحاني، ولذلك فهي لا تساوي شيئا في منظور رولز الشاب، حيث إن الكون في جانبه الروحاني يقتضي بالضرورة تصور إله شخصي خلق كل شيء لأجل الانخراط في جماعة روحانية كبرى، مما يعني أن حقيقة الكون لا تظهر إلا من خلال

20. نفضل تأدية مصطلح Communitarianism بالقومانية، نظرا للحمولة الثقافية لكلمة القوم مقارنة بالجماعة، التي اعتمدت في ترجمة الجماعاتية، ولأن ترجمات هذه المصطلحات لم تستقر بعد، فإننا نسمح لأنفسنا أن نستعمل المفردتين معا حسب سياق الكتابة.

تجاوز مفهوم الفرد أو الموضوع، لأجل بلوغ مفهوم الشخصية، التي بدورها لا يمكن بأي حال عزلها عن تشابكها العلائقي مع مجموع أشخاص الكون، وعلى رأسهم الإله، بحيث يتحول الكون بأكمله إلى جماعة ينخرط كل أطرافها في علاقة شخصية مع الإله الخالق، وهو ما يختصره رولز في عبارة جامعة « العالم هو في جوهره جماعة تضم خالقا ومخلوقات، وتجد في الإله نبعا لها»[21].

إن هذه الفرضيات تأخذ بالنسبة لرولز شكل مبادئ لأجل تفسير واستيضاح مفاهيم أخرى. وهكذا سيسهل مثلا تفسير الخطيئة، من خلال النظر إليها ككل ما يعوق قيام الجماعة، أما الإيمان فيصبح هو «الحالة الجوانية للشخص المندمج والمرتبط على نحو مناسب بالجماعة ». وهذا ما سيجعل الفرضيات الأربع السابقة تثبت نجاعتها التفسيرية بقدر ما تسمح لنا، بتفسير أخلاقي منسجم لكل ما يتعلق بالوجود الروحاني للإنسان، الذي هو أيضا وجوده الاجتماعي بصورته المباينة لوجوده الطبيعي.

7. التداخُل بين الموضوع الدّيني والاجتماعي

هذا التداخل بين الأخلاقي والديني والاجتماعي يعبر عنه رولز بكيفية صريحة، حيث يقول : «نعتقد في الواقع أن المشكل الأخلاقي هو في الوقت نفسه مشكل اجتماعي وجماعاتي.»[22]. إنه في المنتهى ما يطرحه الوجود معا من إشكاليات، وما تثيره العلاقة بين أشخاص من مسائل، والحال أن الإشكال الديني أيضا يعود إلى قضايا تتعلق بالعلاقة والوجود بالمعية، غير أنها في هذه الحالة ترتبط بعلاقة الشخص بالإله. ولكن في الحالتين معا التحدي واحد، وهو إمكانية إقامة الجماعة.

8. في نقد الأخلاق الطبيعية :خصوصية العلاقة الإنسانية

وعليه يصبح كل ما هو أخلاقي بالنسبة لرولز الشاب، اجتماعيا ودينيا في نفس الوقت، مما يعني بشكل آخر، استحالة الفصل بين الفكر الأخلاقي وبين الفكر الديني والجماعاتي، وهذا على خلاف التوجهات التي حاولت بناء تصور للأخلاق على أساس العلاقات الطبيعية، بداية من أفلاطون ومرورا بأرسطو، حيث جعلت هذه التوجهات كل الأخلاق تنصب على محاولة ربط بين الوجود الإنساني وبين تصور محدد للخير The good، ودفع هذا الإنسان إلى الدخول في علاقة تملكية معه، حيث تتحول

21. *Ibid*., P. 112.
22. *Ibid*., P. 113.

الأخـلاق إلى نـوع مـن الأرسـتقراطية التـي تفـكك الجماعـات ذاتهـا إلى مجموعـات متفوقـة ومتعاليـة عـلى باقـي الأعضـاء، وتبـدو هـذه النزعـة النخبويـة جليـة في فكـر أفلاطـون ومدينتـه الفاضلـة، إنهـا «الأخـلاق الطبيعيـة « Natural Ethics » التـي يحـاول رولـز نقدهـا لصالـح أخـلاق مسـيحية غايتهـا هـي الربـط الشـامل بـين الأشـخاص، في إطـار مسـاواتي وتكافـلي، يجعـل الغايـة هـي تحقـق الجماعـة، لا تميـز الشـخص وفرادتـه، وهـي مـا يدعـوه «بالأخـلاق الجماعية» Communal Ethics.

مـن البـين أن هـذا التصـور الأخلاقـي المسـتقل عـن فكـرة الخـير، سـيظل حـاضرا في الفكـر اللاحـق لرولـز، ذلـك أن كل نظريـة العدالـة، هـي محاولـة التركيـز عـلى تمتـين العلاقـة التعاونيـة بـين جميـع أعضـاء المجتمـع، وذلـك ليـس لأجـل تأويـل كمـي لخـيرات محـددة، وإنمـا بغـرض بلـوغ حالـة توزيعيـة، تجعـل الإحسـاس بالانتـماء إلى المجتمـع العـادل، يصبـح هـو نفسـه خـيرا، مـما يجعـل العلاقـات الاجتماعيـة بـين مختلـف مكونـات الجماعـة، لا تقـوم عـلى أسـاس التنافس، والحـس الاسـتراتيجي الربحـي، وإنمـا بالأحـرى انطلاقـا مـن مؤسسـات دسـتورية عادلـة، تجسـد «روح» التكافـل بـين النـاس، في إطـار تسـود فيـه الصداقـة المدنيـة، التـي لا تسـعى الى الانتصـار بقـدر مـا تتطلـع إلى الاسـتقرار العـادل.

وهـي نفسـها الأخـلاق التـي سـتفسر تبنـى المجتمـع العـادل لاختيـارات أقـل مردوديـة، تجنبـا لإمكانيـات توزيعيـة مدمـرة لجـزء مـن المجتمـع، ومخلـة بالاحـترام الـضروري تجـاه الشـخص الـذي ينبغـي حسـب المنظـور الكانطـي ــ الـذي سـيلهم بكيفيـة أكـبر الفلسـفة الرولزيـة اللاحقـة- أن يُعامـل «كغايـة في ذاتـه، وليـس كوسـيلة أبـدا»، وهـذا مـا يجعـل نظريـة العدالـة تعتـبر أن الوضعيـة العادلـة ليسـت بالـضرورة مـا يـؤوج الخـيرات، وإنمـا مـا يظهـر احترامـا متسـاويا للجميـع منظـورا اليهـم كأشـخاص متمايزيـن.

إن العلاقـة داخـل المجتمـع الإنسـاني، هـي بالـضرورة علاقـة أخلاقيـة تقـوم عـلى كيفيـات معياريـة، يمكـن لـلأدوات الرياضيـة والكميـة أن تسـاعد في تدبيرهـا، لكنهـا ليسـت كافيـة لتأسـيس قواعـد تدبيريـة لهـذا المجـال البيشـخصي، والـذي لا ندعـوه مجتمعـا إلا في تلـك اللحظـة التـي يتوقـف فيهـا عـلى أن يكـون مجـرد امتـداد كمـي داخـل المجـال الطبيعـي، لـكي تتمفصـل مكوناتـه عـلى أسـاس أخلاقيـة ضروريـة مـن جهـة مطلعـه ومقطعـه، و دوافعـه وغاياتـه. ولذلـك فـإن رولـز ظـل دائمـا حـذرا مـن النزعـات الاقتصادويـة[23] التـي راهنـت عـلى إضفـاء الطابـع العلمـي عـلى مقاربـة المقتضيـات الأخلاقيـة للعدالـة، مـن خـلال نـوع مـن

23. انظر نقد رولز لمبدأ الفعالية لباريتو في الفصل الموالي.

المماثلة بين المجال الاجتماعي والمجال الطبيعي، إن النزعة العلموية مخطئة مبدئيا، فهي تنطلق منذ البداية من خلط غير سوى بين موضوعين متباينين، فالعلاقات القائمة بين الأشخاص تختلف تماما عن تلك التي يمكن أن تقوم بين أشخاص وبين موضوعات، أو بين هذه الأخيرة ذاتها، وهذا ما يحاول أن يوضحه جون رولز من خلال التميز بين ثلاثة أشكال من العلاقات:

ـ أ ـ العلاقات الشخصية أو الجماعية، وهي ما يمكن أن نعتبره حاملا لزخم أخلاقي مباشر، مادام أنها تجمع بين ذوات شخصية معنية بالإلزام المعياري بكيفية صريحة ومباشرة.

ـ ب ـ العلاقة الطبيعية، وهي ما يمكن أن نصور قيامها بين شخص وموضوع طبيعي، فهي ما يتأسس على الضرورات الطبيعية غير المعيارية، مما يجعلها قابلة للمقاربة الكمية العلمية، كما أنها قد تسمح بإمكانية الحياد الأخلاقي، إذا ما بقيت ملتزمة بحدودها الواضحة في المجال الطبيعي، ومن المهم أن نشير في هذا الإطار، إلى أن رولز لا يعتبر النزوعات الطبيعية شرا بذاتها، بل إنها لا تصبح كذلك إلا حينما تتخطى المجال الطبيعي لكي تحاول مقاربة ما ينتمي للعلاقة بين الأشخاص على نفس شاكلة العلاقة الطبيعية، فليس العلاقة الجنسية ما ينبغي تجريمه مثلا، وإنما جعل الزواج الذي ينبغي أن يقارب حسب العلاقة الأولى ـ العلاقة الشخصية ــ يبرر ويمارس على أساس أنه مجرد علاقة طبيعية، لكن في حالة إعادة تأويل العلاقة الجنسية الطبيعية، من منظور الأبعاد الشخصية ذات الحمولة الأخلاقية، وإدماج هذه العملية في أفق الجماعة بدلالتها الإنسانية، ففي هذه الحالة ستنتظم العلاقة الجنسية في مستوى مختلف تماما من النظر.

ـ ج ـ وأخيرا هناك العلاقة السببية، من حيث هي التعبير على البعد الخارجي الصرف للعلاقة الطبيعية، وهي علاقة يعتبر رولز أنها لا تمثل أي وزن في مقاربة العلاقة الإنسانية فيما تطرحه من قضايا أخلاقية، ولذلك يدعونا إلى عدم التركيز عليها، نظرا لخصوصية مقام موضوع الرسالة.

ما ينبغي أن يكون موضوع نظرنا واهتمامنا حسب رولز هو التمييز بين المقاربة الشخصية والمقاربة الطبيعية الذي كثيرا ما أغفله الفلاسفة، فوقعوا في تنميط وتماثل بين العلاقتين، فأصبحت العلاقة الأخلاقية تفسر على أساس أنها علاقة مع موضوعات، سواء كان هذا الموضوع : "صورة الخير أو الحقيقة أو الإله". وعلى اعتبار أن كل هذه

التنويعات تجعل الأخلاق رغبة وميلا تجاه الشيء وليس إزاء شخص آخر، فإن ذلك ينتهي إلى تعريف الأخلاق بضدها، مادام أكبر إخلال بالمقتضى الأخلاقي هو تشيئ الطرف الآخر في العلاقة الشخصية.

9. في خصوصية الأنت الإنساني ومفهوم الشبكة **nexus**

إن الغير في العلاقة الشخصية هو «أنت» وليس «هذا» أو «ذلك»، إذ ما نكاد نستحضر هذا القاسم التمييزي في هذه العلاقة، حتى يتغير جوهر النظر إلى هذا الطرف؛ فمن البين أن سلوكنا تجاه ذوات أخرى تخاطب بصيغة المخاطب، وتكون قادرة على أن تحيل إلى نفسها بصيغة المتكلم، يختلف جذريا عن كل العلاقات الأخرى التي نقيمها مع موضوعات تفتقد إلى هذا الطابع الشخصي.

إن الغير الأخلاقي «الأنت»، يستدعي منا بالضرورة موقفا، سواء على شكل انسجام أو نفور، على خلاف الموضوعات التي تظل دائما مجرد «واقعة خام، شيء يوجد ها هنا بكل بساطة، في انتظار أن يكون موضوعا للرغبة والحيازة أو على العكس موضوعا للامبالاة والتفادي»[24]. إن الطرف الآخر في العلاقة الشخصية، هو أبعد ما يكون عن هذه السلبية،فهولا يستقبل فقط نزوعاتنا وميولاتنا، بل انه يُقبل بوعيه وشخصه نحونا، إنه يَقبل منا ويرفض، فهو إرادة أخرى، ومركز قرار مستقل عنا ومرتبط بنا في الآن ذاته.

ولأن «الأنا» الأخلاقي يتميز بهذا الطابع العلائقي الفريد، فإن مجموع العلاقات بين الأشخاص تأخذ بالضرورة طابع شبكة (nexus)، حيث إن كل مكوناتها تجر من خلال اعتباراتها وقراراتها بعضها البعض، فالشخص بهذا المعنى مرصود للانفتاح والتداخل والتفاعل، لكن هذا التعالق العام ليس ترابطا سببيا، فهو ليس واقعة لا شخصية كمية، تربط لاحقا بسابق على نحو كمي وحتمي، وإنما هو تجربة شخصية تجعل كل حركة داخل الشبكة تثير رؤية الشخص ذاته، من حيث هو أنا واع، ومن جهة أنه «أنت» مسؤول داخل علاقة أخلاقية، إن الحيز الأخلاقي إن شئنا القول، لا يملك حوافي حادة لوجوده مثلما هو الأمر بالنسبة للموضوعات الطبيعية، فحينما تعتدي على الأبناء فأنت تعتدي على الأب، ليس لأن هناك نوعا من الترابط المكاني بين هؤلاء الأشخاص، مثلما قد تجده مثلا بين أشجار نفس الغابة، ولكن لوجود تجربة

24. *Ibid*., P. 117.

شـخصية لهـذا الاعتـداء تتقاطـع فيهـا الأحاسـيس الواعيـة لـدى كل طـرف في هـذه العلاقـة، بدايـة مـن المعتـدي ومـرورا بالأبنـاء كل عـلى حـدة، ونهايـة بـالأب، فجميـع هـؤلاء يمثلـون عنـاصر شـبكة واحـدة تترابـط كلهـا حـول عنـصر مركـزي هـو الإلـه، لكنهـا ليسـت عنـاصر متجانسـة، بـل إنهـا جميعهـا كائنـات شـخصية غـير قابلـة للاسـتبدال أو النيابـة.

لذلـك يدعونـا رولـز إلى استحضار خاصيـة أخـرى، تجعـل «الأنـا» مختلفـا عـن الـشيء الـذي كـما سبقت الإشـارة يظـل سـلبيا تجـاه كينونتـه أو كينونتنـا، وذلـك أن الغـير الإنسـاني يملـك قـدرة الحكـم عـلى العلاقـة، وهـذا مـا يجعـل العلاقـة الشـخصية متسـمة بطابـع تبـادلي، ومـن هنـا الأهميـة التـي نوليهـا فيـما بيننـا للأحـكام، أي لعلاقـة الأنـا بذاتـه وبـذاتي، بينـما هـذا أمـر لا يسـتحضر ولا يصـح في العلاقـة الطبيعيـة، حيـث يحـضر حكمنـا عـلى الأشـياء في معـزل عـن أي إمكانيـة أخـرى. هـذه الخاصيـة تتضمـن أيضـا إراديـة وقصديـة فعـل العطـاء الشـخصي، فالأنـا وحـده قـادر عـلى أن يقـرر منـح نفسـه للغـير، وعـلى أن يريـد ذلـك ويوافـق عليـه، خلافـا للأشـياء التـي تُمنـح وتُتملـك بفعـل إرادة أخـرى، مـا دام أنهـا لا تملـك إرادة أصـلا.

هـذه الخصوصيـة يعـبر عنهـا رولـز مـن خـلال التمييـز بـين قسـمين رئيسـيين للعلاقـات الشـخصية : (أ) علاقـات الرفقـة (Fellowship) وعلاقـة الـولاء الطوعـي « givennes » «ب» ثـم العلاقـات التـي يتحـول فيهـا الطـرف المقابـل للأنـا مجـرد شـبح أنـا، حينـما نحيلـه مـن شريـك إلى متفـرج لا يـد لـه في العلاقـة القائمـة، وهـذا الاسـتخفاف بالآخـر «الأنـت» الـذي ينجـم عـن تضخـم مـرضي في الأنـا بفعـل الكبريـاء، قـد يتحـول إلى تشـوه قاتـل ومضـاد لـكل حـس جماعـي، حينـما يتـم التشـيئ الكامـل لهـذا الغـير، فحينئـذ تفـرغ العلاقـة مـن كل أبعادهـا الإنسـانية، وتتحـول مـن علاقـة شـخصية، إلى خطيئـة مكتملـة الأركان.

10. مفهوم الشخص الأخلاقي من منظور ثيلوجي

ومـن المهـم حسـب رولـز الانتبـاه إلى أن العلاقـات الشـخصية، بقـدر مـا توفـر فرصـة أكـبر للسـمو الأخلاقـي ولتعميـق التجربـة الإنسـانية، بقـدر مـا تفتـح إمـكان المزالـق الشـيطانية البالغـة الانحطـاط، فالعلاقـة مـع الأشـياء الطبيعيـة لا توفـر شرط إمـكان الكبريـاء، إذ أن الـشيء لا يثـير الشـخصية، ولا يجرهـا إلى أشـكال المقارنـات والمنافسـة، التـي تعـد بابـا مركزيـا للانحطـاط الأخلاقـي. إن الـشيء مـن حيـث هـو موضـوع للرغبـة والاشـتهاء، لا يتجـاوز أن يكـون وسـيلة في يـد الإرادة، لكنـه ليـس الإرادة نفسـها التـي تسـعى إلى أن تتغـذى عـلى

إرادات أخرى باسم الاعتراف والخضوع «الرجل المتكبر - يقول رولز - قد يضحي بحياته لأجل أن يكسب المعجبين»[25].

يمكن أن نَتوجس نبرة هيغلية من هذا الطرح، فقد يعن لنا أن نستحضر جدلية السيد والعبد الشهيرة، ومسألة الوعي الذاتي الخالص، إلا أن ذلك لا يستقيم، إذا ما ركزنا على وجه اختلاف جوهري، يتمثل في البعد الإطلاقي والعام لعلاقة الأنا بالغير في فلسفة هيغل، حيث تبدو كل الحالات الشخصية مجرد لحظات عابرة، وغير حقيقية ولا واقعية، فالمطلق هو ما يمثل الغاية والمنتهى، لكل انكسار للوحدة، وتشرذم للذوات، بينما يقوم الطرح الرولزي على ترسيخ الطابع الشخصي، باعتباره هو ما يمثل الحقيقة الفعلية.

فكل شخص هو فرادة متميزة لا يصح استبدالها بأي شبيه، مما يجعل كل علاقة نسيج لوحدها، لا تصح إلا من خلال استعمال صيغ أنا وأنت محددة وليست عمومية، فالمُنهم بذاته وهو يسعى إلى إثارة الإعجاب، يركز على شخص بعينه، إن رغبته محددة وليست عمومية، كما أن منافستنا وحسدنا ينصبان على أشخاص بعينهم، ولأسباب خاصة، وبالتالي ففساد العلاقة الشخصية لا يتم من خلال الانحطاط إلى العلاقة الطبيعية، التي يبرئها رولز بكيفية قاطعة، وإنما من خلال استعمال نظرة مزدوجة للأنت: تجعله شخصا آخر قادرا على الاعتراف، وفي نفس الوقت تحاول أن تقوم بتحييد دوافعه، بحيث يصير كما لو أنه موضوع سلبي، بيد أنه يظل في كل الأحوال كائنا فردا لا يستبدل ولا يعوض Unsubstituable، الأنت الشائه أو القويم لا يكون كذلك إلا من حيث هو موضوع كشف وتواصل، على اعتبار أن العلاقة الشخصية هي ممارسة مكاشفة متبادلة، بين ذات وأخرى، لا تتم بطريقة مباشرة وصريحة، وإنما من خلال علامات لغوية أو تعبيرية، كلمات أو قسمات وتغيرات قصدية لجسم ووجه الآخر تحديدا، وهو ما يجعلها موضوعا للتأويل والقراءة، على خلاف العلاقات الطبيعية التي تدرك مباشرة دون الحاجة إلى استحضار القصدية، إنها إن شئنا استعمال القاموس الفينومنلوجي وضعيات تفهم ولا تفسر. «فبينما تنكشف تفاحة محددة، مباشرة باعتبارها كروية صلبة حلوة الخ... فإن معرفة أفكار شخص ما يستدعي عمليات دقيقة وماكرة في أغلب الأحيان».

25. *Ibid.* , P. 119.

11. مفهوم الدوافع من منظور ثيلوجي

يـكاد جـون رولـز بتصـوره للجماعـة ككيـان يتقـوم بخصوصيـة تواصليـة، أن ينخـرط في مقاربـة تداوليـة للمجتمـع الإنسـاني، لكنـه مـع ذلـك يبـدو غـير معنـي باختـزال تحليلـه إلى كيفيـات اسـتعمال اللغـة مـن طـرف المتلفظـين، فهـو يركـز بشـكل أكـبر عـلى الملامـح والتوابـع الأخلاقيـة لهـذا البعـد التواصـلي، فحسـبه علينـا بالأحـرى أن نفـسر العمليـات التواصليـة مـن خـلال الحاجـة الأخلاقيـة، عـوض أن نسـعى إلى تفسـير الوضعيـات الأخلاقيـة مـن خـلال اسـتعمال خـاص للغـة.[26]

لقـد بـدا رولـز دائمـا معنيـا بالعمـق الأخلاقـي للعلاقـات داخـل المجتمـع، ولذلـك ففـي جميـع أطـوار مشروعـه النظـري، نجـده يركـز عـلى الآليـات التـي مـن خلالهـا يمكـن إنقـاذ اللحمـة الأخلاقيـة القائمـة بشـكل مسـبق بـين أعضـاء المجتمـع، الأمـر الـذي يجعلـه يعتـبر كل المفاهيـم التداوليـة إنمـا هـي وسـائل عـرض، لا أركان مؤسسـة وهـذا مـا جعلـه يتعامـل مـع العدالـة كمقابـل للحقيقـة، وليـس كمـرادف لمجـرد الدلالـة أو المعنـى.

إن عمـق الإشـكال بالنسـبة لرولـز ينصـب عـلى تحليـل الدوافـع وتنظيمهـا وفهمهـا، لأجـل إقامـة علاقـات بينـة ومتمحضـة مـن كل النزوعـات المضـادة للجماعـة، بـل لقـد ظـل يـردد دائمـا أن أهـم جـزء كان يمنـي نفسـه بتطويـره وتعميقـه في مشروعـه الفكـري هـو سـيكولوجية الدوافـع، التـي قـدم في كتابـه المرجعـي، خطوطهـا العريضـة، لكنـه للأسـف لم يعمـد أبـدا إلى تطويرهـا بشـكل مسـتقل كـما وعـد بذلـك، اللهـم بعـض الإشـارات هنـا وهنـاك، وعـلى الخصـوص في محاضراتـه حـول الأخـلاق أو الفلسـفة السياسـية، حيـث نجـده يعمـد في الغالـب إلى اسـتخلاص نظريـات الدوافـع لـدى أغلـب الفلاسـفة الذيـن أرخ لهـم .

وهكـذا سـنجد رولـز يركـز أكـثر عـلى مـا يدعـوه بالطاقـة الديناميـة التـي تغـذي كل علاقـة عـلى حـدة، فالعلاقـات الطبيعيـة تندفـع مـن خـلال طاقـة خاصـة تكمـن خصوصـا في الرغبـة desire والاشـتهاء والحاجيـات الجسـمانية، والافتتـان بالجـمال، فيـما تُحـرك دوافـع العلاقـة الشـخصية طاقـة أخـرى تتجـلى في الكراهيـة والغـيرة والكبريـاء والحسـد، « وأحيانـا دوافـع الاجتـماع والعطـاء»[27]. وفي هـذا الإطـار يلفـت رولـز نظرنـا، الى التمييـز بـين الطابـع

26. عدم تركيز رولز بشكل كبير على المنهج التداولي في مقاربة الوجود السياسي والاخلاقي للشخص، يمثل مصدر تباعد أساسي وصميم مع يورغن هابرماس.

27. *Ibid.* , P. 120.

الأنـاني Egoistic للدوافـع الطبيعيـة، التـي تجعـل الـذات بطبيعتهـا تتمركـز عـلى بـؤرة الأنـا، عـلى اعتبـار أنهـا توجـد محاطـة بالأشـياء، وبـين العلاقـات الشـخصية التـي يتحكـم فيهـا الطابـع الإني Egotism، أو الدوافـع الولائيـة، فهـذه الأخـيرة تحتـاج دائمـا إلى اسـتحضار الغـير الإنسـاني، بـكل مـا يتضمـن ذلـك مـن دوافـع روحانيـة تتعلـق بالشـخص وبالجماعـة، فالعلاقـة الشـخصية بهـذا المعنـى غـير متمركـزة ولا منكفئـة عـلى الـذات، إنهـا معنيـة بغيرهـا، لأن الأنـا في هـذه الحالـة غـير مكتـف بذاتـه، إنـه في حاجـة إلى أنـا آخـر، حتـى ولـو اتخـذت هـذه العلاقـة طابـع الرذيلـة، فالكبريـاء كـما سـبقت الإشـارة لا تسـتقيم، إلا مـن خـلال اسـتحضار أشـخاص آخريـن، وجماعـة مشـتركة بـين الأنـا وبـين الأنـت.

وهكـذا يمكـن القـول إن طـرح رولـز يؤسـس ثنائيـة أنطلوجيـة، مـن خـلال وضـع صنافـة للدوافـع المختلفـة بـين العلاقـة الشـخصية والعلاقـة الطبيعيـة، حيـث يقيـم الفاصـل بـين مـا هـو روحـي ومـا هـو مـادي، بـين مـا هـو فزيـائي ومـا هـو عقـلي، وهـي ثنائيـة في اعتقادنـا تترجـم مـن جهـة القناعـات الدينيـة لـروز الشـاب، ولكنهـا تجسـد نظريـا اسـتعدادا مـا، لإسـتدماج الفلسـفة الكانطيـة، التـي نستشـعر صداهـا رغـم عـدم حضورهـا الواضـح في هـذه المرحلـة، إلا أن فلسـفة رولـز ستسـتمر دائمـا متمفصلـة عـلى أسـاس ثنـائي: ظاهـري ونومينـي، مثـالي وغـير مثـالي[28]، بـل إن خلاصـة المـشروع العـام لرولـز كـما سـنرى لاحقـا، سـتحاول فـك كل الاصطدامـات داخـل الجماعـة، مـن خـلال اسـتحضار مبدأيـن أحدهـما قطعـي يعـبر عـن مسـاواة لا مشروطـة في الحريـة للأنـا النومينـي، ومبـدأ توزيعـي ينظـم البعـد الظاهـري للوجـود الإنسـاني عـبر شروط محـددة.

إن الإنسـان حسـب رولـز يتميـز بالانتـماء إلى العالمـين معـا: إلى الكـون وإلي الجماعـة، فبينـما يحتكـم انتـماؤه الأول إلى نظـام سـببي صـارم، فهـو في المسـتوى الثـاني مـن الانتـماء مطالـب بـأن يحتكـم إلى حسـه الأخلاقـي مـن حيـث هـو شـخصية مسـؤولة أمـام شركائهـا؛ وبالتـالي إن فهـم طبيعـة الإنسـان بشـكل كامـل تقتـضي منـا حسـب رولـز، نظريـة كوسـمولوجية وأخـرى ثيلوجيـة، فبـدون اسـتحضار هذيـن الشـقين سـنفتقد أطـراف المقارنـة، التـي عـلى أساسـها سـنتمكن مـن عـدم الخلـط بـين الطبيعـي - مـا هـو كائـن - وبـين الأخلاقـي - مـا يجـب أن يكـون -.

لقـد كان الهـم الرولـزي باسـتمرار هـو ضبـط الحـدود بـين المجـالات، وبالتـالي ضبـط الشرعيـات الاسـتدلالية عـلى أسـاس أن هـذه الأخـيرة تتحـول إلى عامـل خلـط وتوتـر حينـما

28. أنظر الفرق بين النظرية المثالية وعير المثالية في ثبت المصطلحات.

تستعمل في غير موضعها، فالحجة التي تصلح في مستوى من النظر قد لا تجدي نفعا في مستوى آخر، ولعل هذا مرة أخرى يجرنا إلى استحضار الفلسفة الكانطية في تمييزها بين المقولات المناسبة للعالم الظاهراتي وبين القواعد والمبادئ اللائقة بمملكة الحرية، وبالأنا من حيث هو عضو في مملكة الغايات، حيث إن الحتمية السببية التي تبلي بلاء حسنا في تفسير الظواهر الطبيعية، تعجز وتشوش على فهم التجربة الأخلاقية التي تتنافى مع مفهوم الحتمية، نظرا للتعارض القائم بين هذا المفهوم وبين المسؤولية من حيث هي ركيزة ضرورية للقوام الأخلاقي للإنسان.

12. الكوسموس الطبيعي المعمم

يعبر رولز على هذا الخلط من خلال عبارة تحمل نبرة أنطولوجية واضحة «الكوسموس الطبيعي المعمم» The Extended Natural Cosmos ، ويقصد بهذه العبارة التي سينتقد من خلالها كل التراث الأخلاقي المسيحي المنطبع بمؤثرات بالتقليد اليوناني، عملية تعميم النموذج الطبيعي لأجل تفسير وتأويل كل العلاقات الكونية، وهذا ما يعبر عنه بالنزعة الطبيعية Naturalisim، التي يلزم ألا نخلطها بعبارة النزعة المادية، فهي أشمل وأوسع من هذه الأخيرة. فعلى سبيل المثال، إن فلسفة مثالية من قبيل الأفلاطونية يمكن أن تحسب على هذا الاتجاه الطبيعي، رغم أنها تؤسس لتصور يختلف تماما عن التصورات المادية، مادام أنها تجعل الأخلاق نوعا من الترويض والتدريب للنزوعات الطبيعية، في سبيل تحصيل وإدراك الواحد الخير، من حيث هو موضوع حقيقي للرغبة الحقيقية؛ فهو بشكل ما موقف لا يفرد للأخلاق مجالها الخاص، وإنما يجعلها تابعة لنوع من التصور الأنطلوجي، القائم على خلاص تصاعدي من المعطى الشخصي الزائف، الذي يعتبر عالم الصيرورة مكانه الخاص، نحو عالم آخر مفارق، تنتفي فيه القسمات الشخصية، وتسود فيه مُثل مجردة تكرر العلاقات الطبيعية في صيغة أكثر عمومية وتجردا وتمحضا. بهذا تصبح الأخلاق الطبيعية نسجا على المنوال المعرفي العلمي، الذي يترقى من الحالات الخاصة إلى الحالات العامة، والذي يعتبر أن العلم لا يكون إلا بالكليات، وهذا ما يجعلها أخلاقا ـ رغم ارتباطها المبدئي بالطبيعة ـ تتعامل بحس وسواسي واستقذاري للطبيعة، فالسعادة الحقيقية تتعلق بموضوعات متعالية ومفارقة انطلوجيا، لكننا نخضعها لنفس الأنماط العلائقية العامة على المستوى الأنثربلوجي. ويحيلنا رولز في هذا الإطار إلى محاورة المأدبة لأفلاطون، حيث يمكن أن

نرى أن علاقة الحب الحسي والحب المثالي ستظل هي نفسها، في ميلها العشقي، ولكن مع ممارسة نوع من التحويل النظري لطبيعة موضوع هذا العشق ولغاياته.

إن النزعة الطبيعية المعممة تمثل خطرا حقيقيا، يعمل رولز على مواجهته، لأنه يفقد الأخلاق أهم أركانها: الجماعة والشخصية والإله الشخصي، وهو ما يفرغها من المكون الروحاني، الذي يمثل شرطا ضروريا لهذه الأخلاقية لدى رولز الشاب. كما أن هذه النزعة ستضع الإنسان في أزمة غير مبررة، من خلال خلق نزوعات صراعية بينه وبين الطبيعة الخارجية من جهة، وطبيعته الداخلية المتمثلة في ميولاته الفطرية من جهة أخرى، وهو ما يتضمن من حيث لا نعلم، مواجهة مع الخالق، وعدم شكر لنعمته: «فهذه الرغبات خيرة - يقول رولز- كما هي خيرة موضوعاتها. إن العالم المخلوق كله خير مادام أنه صنيعة الإله»[29].

إن الشر من هذا المنطلق لا يوجد في الطبيعة، وإنما في تعميمها وتضخيمها واتخاذها حجابا يفوت علينا الانتباه إلى الخطاطة الروحانية التي يمكن أن نرتب علاقاتنا ومبادئنا على أساسها، إنه تجاوز حدود وخلط بين القواعد، ولذلك فإن هذا التصور سيحيل العلاقات الأخلاقية، إلى مضاربات ومزايدات بين الناس في تنافسهم على الخلاص، الذي لا يقتضي في هذه الحالة خلاص الجماعة ككل، وكذلك في أنها محاولة هيمنة وتحكم في الطبيعة وفي الطبيعي Caritas.

إنه محاولة هيمنة على الموضوع الطبيعي، الذي يضم في هذه الحالة كل ما يوجد في الكون، من خلال قاعدة غير تبادلية، على اعتبار أنها توجه الذات الراغبة، ولكنها لا تعني موضوع الرغبة . إن هذه النزعة الأخلاقية تجعلنا نسعى إلى تملك واستحقاق وحيازة الموضوعات، ولكنها لا تتضمن بأي حال إمكانية أن نكون نحن أنفسنا موضوع تملك من طرف الموضوعات الطبيعية، فهي أخلاق ذات بعد واحد، والحال أن الأخلاق إنما هي تبرير وتدبير لعلاقات ذات أبعاد متعددة، تقوم بين أنا وأنت ونحن، في إطار توافقات تعاونية، وليس حسب منطق الاستحواذ والمغالبة، ومن هنا ضرورة استحضار مفهوم الخطيئة والإيمان عوض مفهومي الاستحقاق والكمال، الحاضران بقوة في التوجهات الأخلاقية الطبيعية.

29. *Ibid*., p. 113.

13. مفهوم الخطيئة وعلاقتها بأشكال الرغبات

إن الخطيئة لا تصبح ذات دلالة إلا في تلك الحالة التي نضبط عمقها الوجودي المتمثل في العلاقات الشخصية، وفي تمييز هذه الأخيرة عن العلاقات الطبيعية، فكما أن العدالة لا تصبح ذات معنى إلا حينما تفترض وضعا خاصا يمثل ضوابط الشرعية، التي على أساسها يمكن تصور الظلم ومن ثمة نقيضه وضده المتمثل في العدالة، فكذلك إن مفهوم الخطيئة يقتضي وضعية وجودية خاصة للكائن البشري، تتجاوز مجرد نزوعاته الطبيعية، التي تختصرها عبارة الرغبة، على اعتبار أن هذا الميل مستقل تماما عن المجال الذي تتحدد وتتحقق فيه الخطيئة، والذي هو مجال يتخطى ضرورات النزوعات الشهوية، والحاجة والنقص، نحو مستوى آخر يتحدد بمنطق الرُفقة والاجتماع والعطاء.

ما يميز الرغبة هو طابعها الاستحواذي الذي يتناقض مع الطابع العلائقي للرابطة الشخصية، إن الرغبة لا تتكاين مع موضوعها، ولا تترك بينها وبينه مسافة فاصلة، إلا في انتظار إلغاء هذه الهوة التي تدعى حاجة ونقصا، والبلوغ إلى حيازة موضوع الرغبة المعطى بشكل واضح لا خلفية لديه.

ويقسم رولز المنازع الشهوية الى أربع أقسام تظهر المعنى العام والواسع الذي يضعه لهذه العبارة : أولا الاشتهاءات appetitions الجسمانية، والتي تتضمن كل الرغبات والميولات التي ترتبط بتغير فعلي في وضعنا الجسدي، ولذلك يصف رولز هذه الرغبات بكونها «ملموسة » (الجوع ،العطش، الجنس)، ثانيا: الميولات العرفانية العلائقية، التي يقصد فيها ميْل الإنسان ورغبته في بلوغ الحقيقة من حيث هي تتويج لانسجام بين الفكر وبين موضوعه، رغم أن مثل هذه الرغبة عرفت انتقادات كثيرة من طرف التقليد الذرائعي الذي يضفي على الفكر طابعا أداتيا، إلا أن رولز يصر على وجود موضوع متعلق بالفكر بشكل خالص ولذلك «فحينما يبحث الفكر عن موضوعه الخاص، نكون حينئذ إزاء رغبة «عقلانية» appetition ”rational“ خالصة»[30] – ثالثا: الإشتهاءات الجمالية، التي تجعل الموضوع من جهة جماله موضوعا للرغبة، ويمثل الموضوع الفني في هذا الصدد نموذجا تمثيليا، من حيث تجسيده لغائية مختلفة عن تلك المرتبطة بالغايات الوظيفية الاستعمالية. ويرى رولز أن وصف جمالية العمل الفني، بكونها «غائية بدون غاية»، تعبر بشكل دقيق على خصوصية هذا الموضوع. وأخيرا هناك الاشتهاء الرابع

30. *Ibid.*, P. 180.

الذي يجعل الإله موضوعا له، على أساس أن هذا الأخير يمثل غاية الكمال الوجودي، وهو ما يمكن دعوته بالاشتهاء الديني، الذي يُقدر رولز أنه أبعد أشكال الإدراكية على الموضوع الإلهي، فهو حسب رأيه نوع من الارتكاس الوثني، الذي لا يليق بمن يتوفر على إيمان فعلي، فالعلاقة مع الإله لا تحتاج إلى مبررات تمتح عناصرها من العلاقات الموضوعية، وإنما ينبغي أن تكتفي بالذات الإلهية كسبب كاف لعلاقة الأنا بالإله؛ وبالتالي إن الذات الإلهية غريبة عن مدار الرغبة والاشتهاء، إنها تنتمي إلى مجال مختلف تماما.

إن الميولات الشهوية الطبيعية، تجعل الإنسان يُستغرق في موضوعاتها، ولذلك فهي لا تستدخل الأنا في العلاقة الطبيعية إلا بقدر يسير جدا، يتعلق بفعل الإشباع نفسه، الذي لا يمكن أن يفهم باستقلال عن الموضوع، لهذا السبب فبقدر تركيز رغبتنا على موضوعها، بقدر ما يغيب ضغط الأنا وتضخمه، مما يجعل هذه الرغبة، بمنأى عن الانحرافات الأخلاقية، التي نستعمل بصددها صفة الخطيئة؛ فالعطش أو الجوع الشديدان، لا يحطا من قيمة الشخص كما لا يعليا منها، بل إن الإحساسين يتمركزان على ضرورات الموضوع، بحيث تبدو الأنا في هذه الحالة ثانوية قبالة مبتغاها الضروري وإلحاحه القوي.

يرسم رولز كيمياء هذه التحولات المتناسبة مع طبيعة الرغبة من خلال صورة ذلك البحار البسيط الذي يتركز كل تفكيره وهو في حالة تعبه القصوى، على الإشباعات البسيطة، نحو الإحساس بالحرارة، والخلود إلى النوم، إن هذه الوضعية تبدو نموذجا للشهوة الخالصة، المستنفدة بشكل تام في موضوعها، وهنا لا مكان للأنانية، وإنما فقط سطوة الموضوع البسيطة والقوية، لكن ما يكاد يستيقظ هذا الشخص البسيط، وقد أشبع كل رغباته، حتى تنفتح أبواب الأنانية وحماستها ومبالغاتها، فيبدو خطاب الرجل مثخنا بعبارات تقريظ الأنا مقرونة بالاستخفاف والانتقاص من إنيات أخرى، وهذا دليل قاطع حسب رولز أن الشهوة الخالصة، لا تتصف بالأخلاقية، إنها مجرد أنانية عملية تتدبر إمكانيات الإشباع الطبيعي لشهوات طبيعية لا يشوبها ما ينتقصها أو يشوهها.

الرغبة الطبيعية لا تستحضر الأنا إلا بشكل يسير، وفي نفس الآن، وذلك بسبب الخاصية الأولى، تتم في غياب هاجس الجماعة ودواعيها، على اعتبار أن هذه الأخيرة شديدة الارتباط بتصور محدد عن الخير والشر، فمثل هذه المعيارية هي ما يمكن أن يربط بين الناس في إطار شبكة جماعية ذات مشترك أخلاقي مرجعي موحد، والحال أن موضوعات الشهوات والرغبات الطبيعية محايدة في ذاتها تجاه هذه المعيارية، إن الشبع في ذاته مثلا، لا يتضمن خيرا ولا شرا، وإنما مجرد كفاءة وظيفية في سد نقائص

وحاجيات محددة، ومن هنا فإن الرغبات في ذاتها توجد خارج المجال الجماعي، حينما ينظر إليها في ذاتها، أما حينما يتم النظر إليها فيما بعد من منظور معياري، فحينها تكون قد توقفت على أن تكون رغبات طبيعية. لذلك يعتبر رولز أن أساس الجماعة لا يوجد في الرغبات الطبيعية اللاشخصية : «إن إرادة بناء الجماعة على أساس ميولات شهوية، هي في المنتهى إرادة المحال»[31].

إن الأنانية الطبيعية بهذا المعنى محايدة ولا مبالية بالغير الشخصي، ومن ثمة بالجماعة، على اعتبار أن ما يهم في هذه الحالة هو فعالية ومردودية الأفعال دون استحضار جدي للفاعلين، فلا يهمنا من ُيشبع رغبتنا، بقدر ما يهمنا تجاوز التوتر الخاص الذي تولده الرغبة في ذواتنا، بغض النظر عن الأداة التي نستعملها في تحقيق ذلك؛ لهذا السبب إن الأناني وهو يتصرف حسب طبيعته قبالة موضوعات تفتقد لأي بعد شخصي، يشعر أن الموضوعات يعوض بعضها بعضا، كما سبقت الإشارة، فقد نستعيض عن قائمة بأخرى باسم نجاعة وفعالية مفترضة في هذا الاستبدال، دون أن يطرح ذلك أي مشكل فعلي، لكن الأمر سيتحول إلى طابع إحراجي، حينما نطبق نفس الحيادية واللامبالاة في علاقتنا بشخص آخر نجعله موضوعا للإشباع، ففي ظاهرة البغاء مثلا أي امرأة يمكنها أن تعوض بأخرى، لكننا في هذه الحالة نستشعر نوعا من الحاجة إلى بعد آخر يتجاوز هذه العلاقة الطبيعية، حيث يضعنا هذا النموذج العلائقي، في وضعية عزلة، وتوحد، ووحشة، تجعلنا نستشعر بأن حياديه الأنانية الطبيعية، تضعنا وجها لوجه أمام نتائج ووضعيات لا إنسانية.

هذه النتائج التي سيصل إليها رولز الشاب، ستدفعه إلى الاشتباه في لا جدوى جميع التصورات التعاقدية، التي تؤسس للمجتمع من خلال افتراضه مجالا يتولد عن تداخل وانسجام بين النزوعات الأنانية، سواء على الشاكلة التي قدمها هوبز أو لوك أو آدم سميث، إن كل المقاربات التعاقدية في هذه اللحظة الفكرية لرولز : «تريد المحال»، إنها تسعى إلى استخلاص الزبدة من الماء، مادام أن الكيان الأخلاقي للجماعة، لا يمكن أن ينجم عن العلاقات الطبيعية الأنانية، ولا يمكن القول أن رولز سيتراجع عن هذا الموقف لاحقا، حينما سيعتبر مشروعه معاودة للتقليد التعاقدي، فكما سنرى لاحقا إن الاحتياطات المتعددة، لما سيدعوه بعمليات التجريد الكبرى لفعل العقد، ستحُول هذا

31. *Ibid*., P. 205.

الأخير من علاقة مساومة إلى علاقة اندماج سلسل في كيان سياسي، منطبع بأخلاق التعاون والتكافل.

إن النزوعات الطبيعية لا تتضمن أي عامل تأسيسي للجماعة التي هي بؤرة الأخلاق ومجالها، وبالتالي إن تفسير الخطيئة يحتاج منا التركيز على ما هو أكثر من طبيعي في الإنسان، أي نزوعاته الجماعية Communal، التي تنتمي إلى الجانب الروحي والإرادي والقصدي لهذا الكائن المرصود إلى الوجود بالمعية على وتيرة خاصة مميزة، ندعوها تمدنا أو أخلاقية أصيلة، ولكن في كل الحالات لا ينبغي بالبت والإطلاق، استنجامها من المكون الطبيعي للإنسان.

14. الخطيئة ومواجهة الحرية

تفسح خصوصية هذا المستوى للكائن البشري مُضاءة، يواجه فيها الإنسان حريته ومسؤوليته إزاء نفسه وإزاء الآخرين، ولذلك فإن استلزام افتراض هذا المستوى الوجودي، يحول دون الإنسان والتحلل أو التملص من مسؤوليته الأخلاقية الكاملة على مصير الجماعة الخاصة أو العامة، وهو الأمر الذي احتال له الفلاسفة حسب رولز، بتعاملات ماكرة، تعود جميعها في المنتهى إلى افتراض حتمية متعالية على الإنسان، تجعل وضعيته أقرب ما تكون إلى النتيجة، عوض السبب أو الفاعل الكامل المسؤولية.

إن إلصاق الوجود الإنساني بالمستوى الطبيعي، يتضمن تبرما وكسلا وهروبا من تبعات الحرية. ويختزل رولز مهارب الإنسان الى أربعة: تيار يشيطن الجسد فيجعله أساس الخطيئة، نظرا لإغراق الوجود الإنساني بنزوعات جسمانية فجة، فتصبح الخطيئة مجرد نتاجها السطحي، ثم تصور ثان يعمم التصور السابق، من خلال تجريم مادة الكون بأكملها، فيصبح مجرد التواجد في هذا العالم، نوعا من السقوط الجبري الذي يجعل كل ما يتقوم بمادة الكون متقوما في نفس الآن ضرورة بطابع الخطيئة، أما الاتجاه الثالث فيركز لا على مادة الكون وإنما على نظامه القدري، والطوالع المتحكمة في مصير الإنسان قبل أن يوجد في شكله الفردي، وهذا ما يعبر عنه العامة بتأثير النجوم في مصائر الإنسان، فتصبح بذلك الخطيئة قدرا مقضيا، وأخيرا المهرب الرابع الذي ساد القول به منذ القرن الثامن عشر. ويكمن في اعتبار الخطيئة نتيجة لمؤسسات فاسدة، حيث لا تبدو سلوكا فرديا، وإنما ظاهرة اجتماعية عامة تتولد على خلل في شكل النظام الذي يعيش داخله الفرد، ولعل روسو هو أحد ممثلي هذا التقليد، من خلال مفهومه

حـول التمـدن الفاسـد، الـذي يترجـم ضـلالا جماعيـا في تدبـير النزوعـات الأنانيـة وأشـكالها المنحطـة، مـن خـلال مؤسسـات سـلطوية ذات سـطوة عـلى الفـرد.

إن تصـور الإنسـان كرهينـة في يـد مـا يتجـاوزه، يعتـبر منهجـا اعفائيـا للشـخص، مـادام أنـه يحـاول إلصـاق الخطيئـة بقـوى كونيـة لا شـخصية، وبالتـالي ان كل الخـدع النظريـة السـابقة الذكـر، تحتـوي عـلى نزعـة مانويـة Manichaeism، تجعـل الإنسـان مقتسـما بـين خطاطـة إثنينيـة تحيـل تـداول الخـير والـشر مسـألة صراع يتجـاوز أفـق القـرار الشـخصي، بـل والإنسـاني، وفي هـذا الإطـار يعتـبر رولـز أن هيغـل يمكـن ان يـدرج أيضـا في تقليـد مـن هـذا القبيـل مـادام أنـه يجعـل "الخطيئـة مرحلـة ضروريـة للتطـور المنطقـي للـروح"[32].

15. الخطيئة والطوية المضادة للتمدن

إن الخطيئـة شـأن داخـلي للـروح الشـخصية، لا يمكـن أن يفـسر بالعوامـل الخارجيـة مهـما كان مشربهـا، ذلـك أن الانكفـاء الطوعـي عـلى الـذات، والانكـماش داخـل أفقهـا الضيـق، يجعـل الأنـا بفعـل قوتـه الذاتيـة، عرضـة للوقـوع في تجربـة الخطيئـة، بـل حتـى أحاسـيس القلـق والعزلـة التـي يستشـعرها المخطـئ، هـي في الواقـع أعـراض لهـذه الخطيئـة الأصليـة، التـي تبـدو بشـكل مـا، حاصلـة بغـير مـا سـبب واضـح، إنهـا حسـب عبـارة شكسـبير الـذي يستشـهد بـه رولـز «وحـش يتولـد عـن ذاتـه»، وعـدم قابليـة التغيـير السـببي للخطيئـة، التـي تنبجـس بشـكل غامـض في الوجـود الإنسـاني، يجعـل الشـخصية الإنسـانية ذاتهـا، تتشـح بنـوع مـن الغرابـة الأصيلـة.

هكـذا تصبـح الخطيئـة اختيـارا فاسـدا، لغايـة لا تنسـجم مـع الاسـتعداد الإنسـاني الأولي، المتمثـل في الانخـراط الطوعـي والإرادي في جماعـة محليـة، والتـي بدورهـا تتوجـه نحـو تشـكيل جماعـة كونيـة، تسـتجيب لطبيعـة الـذات الإلهيـة، التـي حسـب رولـز هـي نفسـها تعـبر عـن توافـق داخـلي بـين أقانيمهـا الثلاثـة. إن طوعيـة الاجتـماع، هـي مـا يضفـي عـلى التمدن الإنسـاني طابعـا أخلاقيـا، ويميـزه عـلى التصـورات الطبيعيـة لأصـل التمـدن، ومـن هـا هنـا إن «الخطيئـة هـي مـا يدمـر أسـاس الاجتـماع، انهـا تغرقنـا في هـوة العزلـة abyss of isolation والافـتراق، حيـث يتوقـف الإنسـان عـلى أن يكـون كذلـك»[33].

32. *Ibid*., P. 193.
33. *Ibid*., P. 194.

من الواضح أن هذا التصور الفردوسي للوحدة العضوية بين الأشخاص، وللتوحد الصوفي مع ذات إلهية شاملة وجامعة، ستطبع كل المشروع الرولزي بالأحاسيس التعايشية بل بالنزوعات الغيرية، التي ستجعل الكثير من نقاده يشككون في جدية ليبيراليته، مادامت هذه الأخيرة، تركز بالأساس على مبدأ الافتراق « Separtness » وهو ما يسعى رولز إلى إلغائه ـ نوزيك كان أحد هؤلاء المنتقدين - لكن سنرى كيف أن رولز سيغير إستراتيجيته الاستدلالية، لكي يصل إلى هذا الالتحام، انطلاقا من افتراض سيكولوجية فردانية مختلفة تماما عن ملامح الشخص العقائدي المسيحي، فهو سيغير أدواته لكن مع الحفاظ على نفس غاياته.

هذا التصور سيجعل الإنية أكبر وأوضح مظاهر الخطيئة، سواء كانت افتتانية بالذات الشخصية، او ذات نزوعات استعبادية للآخرين، لأنها تعال عن الجماعة، وفك لوثاق المعية الكونية التي ينبغي أن ينخرط فيها الجميع، ومن هنا فإن الإنية رفض لكل سلطة معيارية، ولما يجب أن يكون، إنها النفي الجذري للأخلاقية، بكل ما تتضمنه هذه الأخيرة من معاني المسؤولية والألفة والمحبة واستحضار الغير في بعده الشخصي.

يقدم رولز في هذا الصدد الرأسمالي كنموذج لهذه الإنية المتعالية، التي تعبر عن حسها الوحيش والمضاد للجماعة، من خلال نظرتها الأداتية للمستخدمين، الذين يظهرون في التصور الرأسمالي كجزء من آلة الإنتاج وليس كأنداد للرأسمالي، إن تحويل العمل إلى جهد مستمر للمراكمة القائمة على الاستغلال، يجعل الثروة بالنسبة لهذا الشخص مملكة عزلة، مادام الرأسمالي يقرأ نواتج العمل، ملامحَ قوة مضافة إلى شخصه، حيث إن الغنى في إطار هذه العلاقة الاستغلالية هو نجاح لهذا الشخص بالذات وليس للجماعة كلها، ان خطيئة الرأسمالي المركزية التي تفرز جميع الرذائل الأخرى، تعود الى خلطه بين العلاقة مع «الأنت» المستقل وبين العلاقة مع «الشيء»، والتعامل مع ما هو شخصي بمنطق ما هو طبيعي.

ويدفع رولز عن نفسه تهمة التشهير بالروح الرأسمالية لصالح التصور الماركسي، فحسب رأيه، إن روح الخطيئة شائعة في جميع الطبقات والشرائح الاجتماعية، كل ما في الأمر أنها تبدو بوضوح أكبر في حالة الرأسمالي. هذه الروح الاستحواذية، تجعل الشخص الإني رافضا لفكرة الاقتسام، لا باسم الحاجة، وإنما بمفعول رغبة في التميز، ولذلك فتنذير موضوعات الملكية، وتركيزها في يد قلة، يعطي للثروة بعدا رمزيا، فهو لا يخدم حاجة ملموسة، وإنما يسجل فقط مسافة فاصلة بين من يملك هذه الثروة وبين

الأغلبيـة التـي لا تملكهـا، وهـذا مـا يجعـل مثـل هـذا الشـخص يميـل إلى خلـق الجماعـات المغلقـة، التـي تتحـول إلى عامـل معيـق أمـام الانتـماء الى الجماعـة الكـبرى. إنهـا وسـيلة لترسـيخ عزلـة الإنسـان في إطـار صُحبـة ضيقـة، حيـث يكـون مهـما خلـق الفرقـة والهوة،وتغذيـة مشـاعر الكبريـاء والازدراء للآخريـن، ولذلـك فـان المثـال الأعـلى لهـذه الجماعـات المغلقـة ليـس هـو توسـيع شريحـة الأعضـاء، وإنمـا اختزالهـا أكـثر فأكـثر، فيصبـح الطاغيـة بهـذا المعنـى، هـو خلاصـة هـذه السـيرورة الانغلاقيـة، حيـث يبـدو هـذا الشـخص وقـد شـكل مجـالا مغلقـا تمامـا لا يفسـح المـكان لغـيره.

ان هـذا المنطـق الانغلاقـي أصبـح قاسـما يميـز الحضـارة الغربيـة، التـي دفعهـا تراثهـا الرومـاني إلى الانـدراج في خـط خلـق جماعـات صفـوة تضيـق باسـتمرار، وهـذا مـا يبـدو واضحـا حسـب رولـز مـن خـلال، الكنيسـة الرومانيـة التـي أقامـت هـذا الاصطفـاء عـلى أسـاس دينـي، وحيـث أصبـح كل مـن يخالـف عقيدتهـا هرطيقـا وزنديقـا لا تليـق بـه إلا المشـاعر العدائيـة، وكذلـك عـبر الاصطفـاء الثقـافي كـما هـو حـال الإنسـية الإيطاليـة، التـي سـعت بأنظمتهـا التربويـة إلى إشـاعة فكـرة «الخاصـة» داخـل الجماعـة، أو عـبر الاصطفـاء الاقتصـادي، كـما هـو حـال الماركسـية التـي جعلـت الوضعيـة الطبقيـة دائـرة ينغلـق فيهـا الشـخص قبالـة الطبقـات الأخـرى، التـي يدخـل معهـا في حالـة صراع، وأخـيرا، وربمـا هـذه هـي التنويعـة الأكـثر شراسـة - الاصطفـاء عـلى أسـاس بيولوجـي عرقـي، كـما يتمثـل ذلـك في الثقافـة النازيـة.

16. في نقد خطيئة الكبرياء وبيان أصلها

في كل هـذه الحـالات تتحـول الجماعـة إلى وسـيلة لتشـجيع الميـولات الإنيـة، عـلى اعتبـار أنهـا تقـوم عـلى أسـاس هويـات مجـردة، مـن قبيـل «الأنـا المطلـق، الأنـا الخالـص، اللاأنـا، روح العـالم»، التـي تسـمح جميعهـا بإمكانيـة تصـور جماعـة لا تحيـل إلى أشـخاص، بـل إلى عينـات تمثيليـة، تأخـذ قيمتهـا مـن المثـال الأعـلى للجماعـة، بحيـث يحـاول كل فـرد اختصـار ملامـح الجماعـة وعظمتهـا في ذاتـه المتفاخـرة والمتعاظمـة.

مـا سـبق يدفـع الفـرد الى افـتراض تفوقـه اللامحـدود مقارنـة بالآخريـن، ومـن هنـا فـإن ذلـك يحُـول بينـه وبـين الاعـتراف بالمسـؤولية تجـاه الآخريـن، ويمنحـه شـعورا بـأن الخطيئـة موقوفـة عـلى مـن سـواه، وأن كل صعوبـة أو خلـل في الوجـود، إنمـا تلقـى مسـؤوليته عـلى الآخـر، وهنـا منشـأ الكبريـاء: الخطيئـة الأساسـية، التـي تقتـل روح الجماعـة المنفتحـة بشـكل عميـق، إن هـذا الإحسـاس البغيـض الـذي سـيحتاط لـه رولـز بـكل قـوة، يمثـل حاضنـة كل

الرذائـل التدميريـة داخـل الجماعـة، بـل ان خطورتـه تـزداد صعوبـة بقـدر مـا يخـف ويتلطـف، ويتلبـس صـورا أخـرى تجعلنـا نخلطـه بالفضيلـة نفسـها، فقـد يأخـذ صـورة اسـتحقاق أو شرعيـة أو تميـز، بحيـث يجعـل كل الدواعـي المعقولة تسـتحضره وتستحسـنه، وبذلك يسـتمر في «تسـميم الجماعـة إذا لم نفطـن لألاعيبـه الماكـرة»[34].

إن الإحسـاس بالتميـز المسـتحق، خصوصـا عـلى المسـتوى الروحـي، يعتـبر مدخـلا حقيقيـا للشـقوة الأخلاقيـة، وللمـروق مـن الجماعـة نحـو عزلـة المذنـب الـذي لم يتبـين أنـه غـارق في الخطيئـة، حيـث إن الاسـتقامة الأخلاقيـة « righteousness » حـين تكـون مصاحبـة، بمشـاعر التفـوق والنجـاة الاسـتثنائيين، تعتـبر في رأي رولـز قناعـا يخفـي خطيئـة الاسـتغناء بالـذات والـبرِّ بهـا دون سـواها Self-Righteousness، الـذي هـو في واقـع الحـال تدمـير ذاتي للأنـا، وتعطيـل للـروح عـن الانخـراط في مسـار اندماجاتهـا الضروريـة في الجماعـة، لكـن لـو أن هـذا الاعتـداء إنما انصـب عـلى الجماعـة الإنسـانية، لعُـد الأمـر مجـرد شر ورذيلـة اجتماعيـين، لكـن لأن الجماعـة هـي عبـارة عـلى شـبكة علائقيـة تمتـد حلقاتهـا إلى الإلـه الخالـق، فـإن ذلـك يجعـل كل رذيلـة مـن هـذا النـوع خطيئـة بالمعنـى المسـيحي، أي أنهـا إخـلال بواجـب معـين حيـال الخالـق، وشر بالمعنـى الإنـسي، أقصـد جنوحـا عـن الجماعـة البشريـة الفاضلـة.

وبهـذا المنطـق يمكـن أن نضفـي طابعـا مـن القداسـة عـلى الفضائـل الاجتماعيـة، بـل يصبـح الاعتـداء عـلى الحقـوق الأساسـية للإنسـان تطـاولا عـلى الإلـه، مـن حيـث هـو علـة غائيـة لـكل أشـكال الاجتـماع البـشري، القائـم عـلى ضوابـط أخلاقيـة، تتجـاوز الميـولات الطبيعيـة التـي تخـص جماعـة الأحيـاء بشـكل أعـم. إن حيـاة الإنسـان الفعليـة هـي أكـثر مـن مجـرد انخـراط في جماعـة الكائنـات الطبيعيـة، وإنمـا هـي التعبـير عـن النـزوع الروحـاني مـن حيـث هـو تجربـة شـخصية نحـو التوحـد العظيـم مـع الأشـخاص الآخريـن، ومـن ثمـة مـع الإلـه، لذلـك فالمذنـب حـين يعـزل نفسـه عـن الجماعـة، فهـو يمـوت عـلى المسـتوى الروحـي والشـخصي، حتـى وإن اسـتمر في الحيـاة عـلى المسـتوى الطبيعـي، إنـه يختنـق في أفقـه الضيـق الخـال مـن أي وشـيجة روحيـة مـع الجماعـة المنفتحـة.

17. في عُزلةِ المذنب وموته الاجتماعي

إن عزلـة المذنـب في نظـر رولـز، هـي عقـاب لـه عـلى تمـرده وتبرمـه بالجماعـة، وبالتـالي هـي تدمـير للطابـع الإلهـي المترسـخ في الإنسـان، والمتمثـل في الـروح الجماعيـة.

34. *Ibid*., P. 200.

فهذا الشخص وهو يعبُد ذاته، ويقدم إليها القرابين تلو الأخرى، سينتهي إلى مواجهة ضآلته وصغاره، على اعتبار أن تحلله من شبكة العلاقات الشخصية الكونية، تحرمه من أي عمق وجودي فعلي، إن المتكبر مثلا، يوجد فعلا في سجن العالم، حسب العبارة اليونانية الشهيرة Sumo Suma، ولكن سجن هذه العينة من الناس، يوجد في نزوعاته النرجسية، في روحه الملتوية في تلافيف ذاتها، حيث تواجه في نهاية المطاف فراغا كئيبا. وتتحطم هذه الروح بفعل رجع صدى الفراغ، كبنيان متهاوي لا يصمد لوزنه الذاتي حين تخذله الأرضية التي يقيم عليها أسسه.

ويقسم رولز العزلة إلى ضربين : أحدهما يأتي نتيجة تعميم العلاقات الطبيعية على العلاقات الشخصية، وهذا ما يمكن دعوته بالعزلة الأنانية، التي تسود العالم الحديث، بفعل التوجهات الأخلاقية التي تمتح نماذجها من النظام الطبيعي، فمثلا إن الأخلاق التطورية التي تعد نموذجا صريحا على هذا الاتجاه، تُشرعن للعلاقات القائمة على الصراع، التي تمنح الحياة فقط لمن يستحقها غلابا، وفي إطار هذه المغالبة يتحول الآخر المنافس لمجرد عائق ينبغي تجاوزه، أو شيء نزيحه من على طريقنا، وليس شخصا يمكن الدخول معه في علاقة أخلاقية مسؤولة. «في عالم كهذا ـ يقول رولز ـ يحيا الإنسان تائها، وحيدا، ضالا، مقصيا، يعيش فاقدا لمعالم وجهته في خضم الذرات والنزوعات والرغبات، والأهداف اللاشخصية وبين الغرائز التلقائية لهذا الكون، كنبتة بدون ماء، تدوي أو تموت، أو تتمرد»[35].

أما العزلة الثانية، فهي أشنع وأفظع، لأنها لا تدمر الآخر باعتباره مجرد موضوع طبيعي، بل إنها تدمره في وجوده الشخصي، وذلك باسم تشوه أخلاقي يتم داخل الأخلاق نفسها وباسمها، فالمتطرف الديني، يؤسس لعلاقة روحية تقوم على التدمير الطقوسي، الذي يتغيا تحقيق الخلاص، باسم قسوة واستعلاء مقدسين، إنه يبدو متحدثا متلاشيا لا ينسُب لنفسه أي فضل، فكل ما يقوله إنما باسم الإله، لكن تواضعه دون أن يفطن لذلك يتضمن تأليها للذات، وتعال مطلق على جماعة ما يعتقده المروق عن جادة الصواب، إنها العزلة الإنية، التي يعتقد رولز أنها تتم في عالم من الهذيان النرجسي الدموي إن عالم الإني هو عالم الجبرية الروحية المنغلقة، بفعل انحباس ما»[36]. إنه عالم الوحش الروحاني the spiritual beast، حيث ينحبس الأنا في متاريس ذاته، بدون

35. Ibid., P. 201

36. Ibid., P. 211

هـدف، سـوى مسـار دائـري، يمثـل نتشـه أحـد أقطابـه ومنظريـه، الذيـن وصفـوا آليـات هـذه العزلـة بشـكل دقيـق، حيـث تتحـول كل قـوى العـالم الى زوبعـة عدميـة، تفتـح الهـوة شـائهة وسـحيقة في وجـه البشريـة.

انهـا حالـة الخطيئـة، التـي تجمـع الى الانغـلاق الوجـودي في أشراك الـذات الماكـرة، موتـا اجتماعيـا، يحيـل الفـرد إلى عـدو للجماعـة، ومـن هنـاك إلى عـدو لنفسـه. لكـن حالـة الانهيـار الإنسـاني هاتـه، تعـد في نظـر رولـز وضعيـة مرَضيـة تحتـاج الى عـلاج يجعـل الفـرد يسـتعيد بعـده الشـخصي، وقدرتـه عـلى اسـتدماج الجماعـة بكيفيـة ايجابيـة. وهـذا مـا يسـتدعي القطـب المتضايـف مـع الخطيئـة المتمثـل في الايمـان مـن حيـث هـو خـلاص، وإعـادة إحيـاء للكينونـة المنحطمـة والمنعزلـة للمخطـئ. ويـدور السـؤال في هـذه اللحظـة حـول إمكانيـة اسـترجاع الشـخص، ومـدى نجاعـة منهجيـة الإيمـان في ذلـك.

18. في الإيمان وتوشيج شبكة العلاقات الإنسانية

الحـل الإيمـاني يعتـبر أن مشـكل الفـرد المخاصـم للجماعـة، لا يتعلـق بمجـرد الجوانـب السـطحية لحياتـه، وإنمـا بأزمـة روحيـة جوانيـة لا يمكـن تجاوزهـا، والتخلـص مـن آثارهـا المدمـرة، إلا مـن خـلال مسـالك تمـس أعماقـه الوجوديـة وتحـدث فيـه تغـيرا داخليـا عميقـا، وهـذا مـا يجعـل الطـرح الرولـزي يقـف موقفـا نقديـا إزاء كل تنويعـات المقاربـة الطبيعيـة، التـي تنظـر لخـلاص الإنسـان مـن زاويـة إعـادة تربيتـه وتأهيلـه عـلى مسـتوى كفاءاتـه الطبيعيـة، أو وضعيتـه الاقتصاديـة، بينـما لا يمكـن انتشـال هـذا الفـرد المعطـوب الا بفضـل تفاعلـه بشـخص آخـر في أفـق علاقـة روحانيـة جماعيـة.

ان التوجهـات الطبيعيـة وهـي تربـط الخـلاص بعمليـة ترويـض الميـولات الشـهوية للإنسـان، سـواء مـن خـلال اشـباعات كافيـة، أو عـبر تمحيـض هـذه النزوعـات الطبيعيـة وتمدينهـا، فانهـا في الحالتـين معـا تغفـل أن مـا تعتقـده الشـخص الإنسـاني ليـس سـوى بعـد سـطحي في وجـود هـذا الكائـن العميـق، ولذلـك فـإن التوجهـات الطبيعيـة، وهـي تفكـر في كيفيـات خـلاص الإنسـان، تخطـئ تعريـف وفهـم ماهيـة مـن تريـد إنقـاذه، فهـي بذلـك تقـدم حـلا ليـس لـه محـل وجـودي فعـلي، تنقـذ الـشيء الطبيعـي، وتنـسى الشـخص الإنسـاني الـذي لـه حاجيـات لا يمكـن للطبيعـة اسـتيعابها. وهكـذا فالحلـول الانطلوجيـة التـي قدمهـا أفلاطـون أو أوغسـطين أو غيرهـما، تغفـل إن شـئنا البعـد الأونتـي، Ontique الـذي يجعـل تجربـة الوجـود الطبيعـي يأخـذ منحـى مختلفـا تمامـا عـن الدلالـة العامـة لهـذا الوجـود.

نفس الاختزالية تقع فيها النزوعات الاقتصادية، التي تمتد من جون لوك إلى غاية ماركس، ومرورا بريكاردو ومالتيس وغيرهم، فالاعتقاد بأن عمق الجماعة والفرد الإنساني، متعلق بمسألة تنظيم الملكيات ومردوديتها هو تصور تبسيطي، يعتقد أن المشكل الوجودي للإنسان، مجرد مظهر لاضطراب في العلاقات التبادلية داخل السوق، متناسيا الدوافع والغايات الأخرى التي لا يمكن لمنطق السوق استيعابها، وهي في الغالب ما يشوش على كل القوة التنبؤية للنظريات الاقتصادية، فمعاندة الوجود الإنساني للمقاربة الاقتصادية هو مؤشر على أن الإنسان يتجاوز أن يكون «مخلوقا اقتصاديا بشكل جوهري، لأن البعد غير الاقتصادي حاضر بقوة داخل هذا الكائن»[37]، وبالتالي إن مشكل الإنسان المخطئ لا يمكن أن يضبط نظريا من خلال تحليل للآليات التنافسية لوجوده الاقتصادي، ولا يمكن أن يحقق خلاصه عبر الدُربة التجارية، فالخلاص ليس هو الربح أو المراكمة.

كما أنه ليس هو الانتصار والبقاء بالمعنى البيولوجي، الذي يختصر كل الأطروحات التي تجعل خلاص الإنسان متعالقا مع أحد أشكال تحسين العرق، أو الحماية الصحية، بكل ما يتضمن هذا المطلب من خدمات. إن تصورا كهذا يحول الأنثربلوجيا الفلسفية الى نوع من الزولوجيا ـ علم الحيوان ـ فرهانه يضيف إلى طابع التبسيطية ملمح الخِسَّة. فحسب رولز إن أطروحات مجتمع الاستهلاك، تقوم على وعود بمثل هذا القدر من التفاهة، بحيث تصبح التخمة، وسد الحاجيات، والكماليات، غاية وجودية تمس صميم إنسانية الإنسان. كما يمكن لهذا الطرح البيولوجي أن يكتسي بعضا من العمق الجهنمي حينما يدرج السيرورة الصراعية للحياة البيولوجية في إطار شبكة من المفاهيم الإعلائية، مثل البطولة والقيم الحربية والفدائية، وذلك على غرار ما تذهب إليه المقاربة النازية مثلا، التي يمكن النظر اليها كروحانية دموية مدمرة.

كل هذه التوجهات تقدم وعود خلاص مغلوطة للإنسان. إنها الحلول المشاكل بامتياز، ولذلك فجميع المذاهب الفلسفية التي دافعت على هكذا حلول، لا يصح أن تعتمد كمسارات للخلاص، بل ينبغي بذل الجهد لأجل تفاديها وتخطيها، نحو منطق آخر يمكنه أن يوفر فرص للنجاة، ولعودة الحياة إلى فرد فقد بوصلته الروحية.

في سبيل ذلك يدعونا رولز الى التخلص من مفهومين يرجحان في الغالب داخل التصورات الطبيعية، أولا الخلط بين الخير وبين موضوعات الرغبة، فإشكالية

37. *Ibid.*, P. 217.

الخلاص، لا تتضمن التفكير المباشر في الحاجيات، أو الشهوات، أو الغرائز، أو الميولات، لأن الخير الذي يهمنا في إطار مطلب الخلاص، يتعلق بفكرة الجماعة بدلالتها الروحية، التي لا يمكن للمعجم الطبيعي استيعابه أو التعبير عنه، أما المفهوم الثاني الذي ينبغي التخلي عنه، رغم ما في ذلك من صعوبة، فهو مفهوم الإرادة، على اعتبار أن هذه الأخيرة تترجم مقاربة طبيعية لعلاقة الإنسان مع محيطه، إن الإرادة في ارتباطها بموضوعات محددة، إنما هي التعبير عما «تريده الطبيعة الطبيعية من خلالنا»[38]و بالتالي فهي تطمس الطابع المعتم وغير الملموس للجانب الروحي في الإنسان، الذي حتى في هوة الخطيئة، ترتسم في وعيه أحاسيس ممانعة، وشعور بعدم وضوح إرادته لما يفعل، فتصور الإرادة كخيط رابط بين مريد وبين موضوع إرادة،يغفل دقة وتعقد النزوع الإنسانيين.

إن خلاص الإنسان ينبغي أن نبحث عنه في إطار خطاب غير تشيئي، يستعيض عن علاقة الذات بالموضوع، وعن الرغبة بالمرغوب، بعلاقة الشخص بالجماعة، لا من حيث إن أحد أطراف هذه العلاقة يرغب أو يريد الطرف الآخر، وإنما من حيث إن وجود الطرفين متضمن في الآخر بفعل تشابك وجودي عميق بينهما، فعلاقتهما لا تتم في اطار تراجح صراعي بين قوتين، إحداهما تريد اشتمال الأخرى، بل في إطار توحد وتداخل يتجاوز ثنائية الإرادة أو اللاإرادة، الرغبة أو النفور، و الأسبقية أو الأولية.

19. في معيقات الإيمان والطريق نحو الخلاص

لكن تخطي وضعية الخطيئة لا يتأتى بشكل سلس وتلقائي، على اعتبار أن هذه الوضعية تحمل مجموعة من الإعاقات التي تحول دون استعادة هذه الذات الضالة والمنعزلة. وأول هذه الإعاقات يكمن في ذلك التوتر العميق في ذاتية المخطئ التي تمرست على وضع مسافة فاصلة بينها وبين الجماعة بفعل إحساس بالتفوق والفرادة، مما يصعب عملية العودة إلى حاضنة الجماعة، حيث تبدو هذه الأخيرة عامل تشويش على فعل المخطئ، لكونه لا يتماهى بشكل مباشر مع منطق هذه الجماعة، ومع عدتها المعيارية، فهي على هذا الأساس لا تلعب دور المرجع التوضيحي للفعل، بقدر ما تعبر على الغريم المخالف الإمكاني، وهذا ما يجعل ذاتية المخطئ متورمة داخليا بفعل عدم

38. *Ibid*., P. 221.

رضا على الفعل الجائر، ومهتزة خارجيا بفعل عدم الثقة في الآخر المشتبه وهو ما يجعل حسب رولز «جذر وجود الخطاء ذاته، مضطربا وقلقا»[39].

ينضاف إلى هذه القلق تجاه جدوى العودة الى حضن الجماعة، جهل جوهري قبالة المرمى النهائي للعودة والانتماء، أقصد الإله من حيث هو مصب الجماعة ومنبعها، فمهما فعلنا وبذلنا من جهد، هناك صمت أنطلوجي عميق يقابل هذا الجهد وتلك الأفعال. إن المخطئ لا يمكنه ان «يعرف» قيمة محاولاته إلا من خلال وضعية تواصلية ملموسة، يعبر من خلالها هذا الإله على نفسه بشكل فعلي ومباشر، ومن هنا فإن الحضور الإلهي لا بد أن يتم في صورة انكشاف تواصلي، ووحي مباشر وليس وحيا متواترا[40]. ولذلك فإن الثيلوجيا الطبيعية، بكل حججها لا يمكنها أن تعوض هذا الاتصال، إن حججها تظل مجردة لا تأخذ طابع التجربة الشخصية، ولذلك يظل الصمت الإلهي، يمثل صعوبة فعلية أمام جهد العودة والاستعادة لعلاقة الشخص بالجماعة « يظل الإله مجهولا، ولذلك يستمر الإنسان قبالته في حالة عماء وجهل»[41].

هذا الجهل يفرز إعاقة ثالثة، تتمثل في التصورات المغلوطة حول الإله، إن المذنب لكي يتفادى ثقل الصمت الأنطلوجي، يعمد الى تأثيث الفراغ الذي يواجهه من خلال إسقاطات تخلط كل أوراقه، وتزيده ابتعادا واقصاء، فهو ينظر إلى أن ما يعانيه نتيجة عقاب إلهي للخطيئة، متصورا الإله في حالة غضب وتربص به، ناحتا بذلك صورة غير حقيقية عن الكمال الإلهي، الذي لا يتناسب مع النمطية التبسيطية، التي تجعل الخطيئة فعلا استفزازيا لذات أخرى، عوض أن تنتبه إلى أن ما يبدو عقابا خارجيا ووارداً، لا يعدو أن يكون أحد نواتج الخطيئة ذاتها، حيث يمكن تصور العقاب كإحساس بوضعية الخطيئة، وكإفراز ذاتي لهذه الأخيرة. «إن التعرض للغضب الإلهي ـ يقول رولزـ ليس هو الوقوع بين يديه into his hands والتعرض لعقاب موجب منه، بل هو الوقوع من يديه fall out of his hands. بحيث نُترك لعزلة الخطيئة وهي تنتج عذاباتنا»[42].

39. *Ibid*., P. 223.

40. من المهم العودة إلى فكرة الوحي لدى لوك، لمعرفة المؤثرات المسيحية العالقة بليبرالية رولز رغم مواربتها وتلويناتها المختلفة عبر مسار مشروعه الفلسفي.

41. *Ibid*., P. 224.

42. *Ibid*., P. 226.

هـذا الإسـقاط المتوهـم لذواتنـا عـلى الـذات الإلهيـة، قـد يجعلنـا نتصـور هـذه الأخـيرة متعاليـة عـلى أفعالنـا، ولا مباليـة بسـقوطنا، عـلى اعتبـار أنهـا ذات لا تتأمـل سـوى في كمالهـا المطلـق الـذي لا تشـوبه أي نقيصـة، ويمكـن أن نسـتحضر النمـوذج الأرسـطي في هـذا المضـمار، حيـث إنـه يقـدم تصـورا يفـرغ العلاقـة مـع الإلـه مـن كل المكونـات الجزئيـة والشـخصية، فهـو بذلـك يقـدم الصـورة المعكوسـة للتوجـه السـابق، لكنـه ينتـج بنفـس القـوة تصـورا معيقـا أمـام عـودة المذنـب.

ينجـم عـن التمثـل المغلـوط للحضـور الإلهـي، علاقـة زائفـة وتائهـة معـه، وعـلى الخصـوص مـن خـلال إضفائنـا عليـه صفـة الغضـب، التـي تجعلنـا ندخـل معـه في علاقـة مسـاومة، تتضمـن السـعي إلى خلـق وضعيـة نأخـذ فيهـا أقـصى مـا يمكـن مقابـل أقـل مـا يمكـن أن نعطـي، وتُعـد في هـذه الحالـة صـورة العقـد الاجتماعـي كـما عرفـه تومـاس هوبـس، أحـد أشـكال هـذا المنطـق الربحـي في العلاقـة مـع الجماعـة، التـي تصبـح مجـرد أداة قائمـة عـلى نجاعـة الخـوف والمسـاومة باسـمه، وهـو أيضـا مـا تجـري عـلى منوالـه الأسـاليب الطقوسـية الإسـتجدائية، التـي تعـبر أيضـا عـلى فكـرة المسـاومة المقرونـة بالخـوف، التـي تجعـل في واقـع الحـال، الفـرد أكـثر انكفـاء عـلى ذاتـه، وانشـغالا بمصـيره الخـاص، وهـذا مـا يعنـي مزيـدا مـن العزلـة والابتعـاد، إن ذرات هوبـز الاجتماعيـة، في رأي رولـز الشـاب، هـي «حزمـة مـن الكراهيـة والغـرور»[43].

أن نتصـور الإلـه والجماعـة كـشركاء علاقـة مسـاومة، يجعلنـا نختـزل الخـلاص في فكـرتي الجـزاء والاسـتحقاق، اللتـان هـما في واقـع الحـال إعاقتـان تحـولان دون معرفـة جوهـر الجماعـة والإلـه معـا، فتجعلنـا ننزلـق أبعـد فأبعـد، عـن طريـق العـودة إلى انتماءاتنـا الروحيـة، المتعلقـة بالشـبكة الكونيـة القائمـة بـين الأشـخاص، التـي يمكنهـا أن تخـرج المذنـب مـن وجـوده المغلـق، وتفتحـه عـلى غيريـة إنسـانية وإلهيـة حقيقيـة. إن كل الإعاقـات السـابقة الذكـر، تظهـر المذنـب ككائـن غـارق في ذاتـه، فحتـى وهـو يسـعى إلى وصـل علاقـة مـا مـع الغـير، سـواء الإلـه أ والجماعـة، فإنـه لا يسـتحضر إلا نفسـه، والحـال ان الخـلاص لا يسـتطيعه الفـرد المنقطـع إلى نفسـه، والمقطـوع عـن غـيره.

إن الدخـول في الإيمـان مـن حيـث هـو تحـول Convertion، مـن حالـة سـابقة الى حالـة جديـدة تشـبه ولادة ثانيـة، تعتـبر علاجـا فعليـا لهـذا الأنـا البغيـض الـذي يسـمم كل محـاولات العـودة الى الجماعـة وإلى الإلـه عـبر مسـالك مغلوطـة، إن هـذه التجربـة هـي اسـتحضار لجدليـة

43. *Ibid*., P. 227.

الـذات الإلهيـة، في كمالهـا ورحمتهـا وعلوهـا ونزاهتهـا، مـع الـذات الإنسـانية في نقائصهـا وانحطاماتهـا، وانحطاطهـا، فهـذه الصدمـة تجعـل الأنـا يتـلاشى ويخـرج مـن انغلاقـه المميـت، لـكي يتحقـق لـه وعـي جديـد بالعطـاء الإلهـي، الـذي لا يسـمح بـأي شرعيـة لفكـرة الاسـتحقاق، مـادام كل مـا يوجـد في الحيـاة الإنسـانية هـو عطيـة إلهيـة، ونعمـة تسـتوجب الشـكر، عـوض المسـاومة والمرابحـة. إن الأنـا يبـدو متفـككا وسـطحيا Flat أمـام الوجـود الإلهـي، وهـذا مـا يؤهلـه للاندمـاج في جماعـة لا يحدوهـا التنافـس والمغالبـة والتفـاوت، بقـدر مـا يجمعهـا الإيمـان « ويسرهـا الشـكران والحمـد»[44]. rejoicing in thanksgiving.

ولذلـك فـإن هـذه الجماعـة لا توفـر أي مجـال خصـب لتنامـي الكبريـاء، الـذي يعـد العائـق الاجتماعـي والثيلوجـي الأسـاسي في عمليـة الحيلولـة دون تشـكل هـذه الجماعـة الروحيـة، التـي يراهـا رولـز عنوانـا للخـلاص. إن الايمـان بهـذا المعنـى هـو انفتـاح وترابـط، إنـه مـشروع عـام يهـم البشريـة جميعـا لأجـل أن تتخلـص مـن مأسـاة الوجـود المذنـب، الـذي يفتـت الجماعـة البشريـة، ويغرقهـا في خضـم مواجهـات لا ينتـصر فيهـا أي طـرف، و في كلمـة، إن الإيمـان هـو بنيـة وجوديـة تجعـل كل النـاس في معيـة وصحبـة Togetherness، تتغيـا خلـق مجـال يترجـم قيـما أخلاقيـة، تخلـص الانسـان مـن نزوعـات الإنيـة ووحشـتها، بـل وتوحشـها أيضـا.

لم نجـد بـدا مـن الإنصـات مليـا لرولـز الشـاب، مـن جهـة لأن هنـاك ملامحـا أخـاذة في هـذا التصـور الثيلوجـي الغـارق في الحاجـة إلى الجماعـة، بحيـث نجـده يقـرأ التجربـة الدينيـة في وظيفتهـا الاجتماعيـة المنفتحـة، التـي تضفـي عـلى المجتمـع نوعـا مـن القداسـة، وخصوصـا حينـما نسـتحضر تعالـق هـذا الاجتـماع القائـم عـلى أسـس أخلاقيـة، مـع ذات إلهيـة تتصـف بالرحمـة والتسـامح، ثـم مـن جهـة أخـرى لأن الملامـح المميـزة للنظريـة السياسـية تجـد الكثـير مـن أصولهـا البعيـدة في هـذه الـبراءة الثيلوجيـة لرولـز الشـاب.

20. الرِّدَّةُ وبواقِي الإِيمان الرُّولزي

غـير أن هـذه الـبراءة سرعـان مـا سـتعرف هـزة عميقـة، حيـث سـتنتهي الرحلـة الإيمانيـة لرولـز لحظـة أزمـة ومراجعـة شـكية إلى التخـلي عـن الإشراك المبـاشر للإلـه في تبريـر بنـاء الجماعة البشريـة السـوية والمتعايشـة، التـي سـتأخذ صـورة مجتمـع العدالـة، ولكـن دون التخـلي عـلى فكـرة قداسـة هـذه الجماعـة ذاتهـا، بحيـث سيسـعى رولـز إلى التعبـير عنهـا مـن خـلال معجـم علـماني، يقـدم مـبررات جديـدة لنفـس الخلاصـة الاسـتدلالية تقريبـا.

44. *Ibid*., P. 241.

يقدم لنا رولز هذه النقلة بشكل مختصر في وصيته الدينية إن صح أن ندعو تلك الورقات الخاصة التي تم اكتشافها بعد وفاته، حيث يبوح لنا عما تبقى من قناعاته الثيلوجية، وما انهار بفعل صدمات وتحديات الواقع، والاستعمال الحر لملكة النقد، فلنحاول أن نتابعه في هذه الرسالة ذات النبرة الشخصية والحميمة الواضحة، التي تجعلها في بساطتها وشفافيتها، علاقة أخلاقية وشخصية بين مفكر وبين قرائه.

رغم انطلاق رولز من التأكيد على خصوصية القناعات الدينية، خصوصا إذا كانت التجربة الدينية والتربية التي تلقاها لا تخرج عن المعهود والمألوف الذي لا يمثل بسطه والتعريف به أي فائدة تذكر للقارئ، لكن لأن الحياة الروحية لرولز سوف تعرف تحولات مفاجئة، فإنه يبدو في هذه الرسالة كما لو أنه يحاول من خلال عمليات استبطانية، أن يفهم - لذاته قبل كل شيء - تفسير واستيضاح ما اهتز في دواخله، وهو الأمر الذي يعتقد رولز أنه لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال استعادة وحكي سرديين للوقائع، بيد أنه لا يصح أن نعد ذلك إدراكا وفهما كاملا لما حدث، فلقد ظل رولز يستحضر باستمرار ذلك البعد الغامض للحياة الروحية : « كثيرا ما تساءلت عن سر تحول اعتقاداتي الدينية»[45]. يكتب رولز في خُلق الباحث عن الحقيقة، والمفكر الذي يتخذ من حياته الشخصية، مادة للاشتغال النظري.

ويسجل في هذا الصدد ثلاث وقائع يعدها عاملا قويا في حدوث تحوله العقائدي: أول هذه الأحداث، والتي بالمناسبة حدثت جميعها في غمرة السنوات الأخيرة من الحرب العالمية الثانية، حيث شارك رولز متطوعا داخل جيوش الأحلاف، حدث وأن أثارت خطبة ألقاها أحد القساوسة اللوثريين، كنوع من المواساة والدعم الروحيين للجنود والتي أكد لهم من خلالها أن الإله سيحميهم من رصاص العدو، بينما سيوجه نيرانهم الى نحور الأعداء، وقد مثل ذلك استفزازا استثنائيا لغضب رولز، حيث شعر وهو الجندي المشارك فعليا في مجريات الحرب، أنه من غير اللائق استعمال الدين، بهذا الشكل الرديئ والفج، حتى ولو تعلق الأمر بمواساة المؤمنين. أما الحادث الثاني فيتعلق بموت أحد أصدقائه بكيفية تُظهر اعتباطية الشرط الإنساني، حيث إنهما تطوعا معا، استجابة لطلب قائدهما لأجل تنفيذ مهمتين: إحداهما مصاحبة الكولونيل في دورية استطلاعية، والأخرى تتعلق بالتبرع بالدم لأحد الجرحى، ولأن رولز كان لديه نفس صنف الدم المطلوب، فقد كانت المهمة الثانية من نصيبه، بينما كانت المهمة الأولى

45. *Ibid*., P. 262.

والتـي انتهـت بمـوت المسـتطلعين معـا، مـن نصيـب صديقـه. وأخـيرا هنـاك الحـدث القاصـم في الحيـاة الروحيـة لرولـز، متمثـلا في الهلوكوسـت، الـذي تناهـى إلى علـم المشـاركين في المعـارك بشـكل متأخـر وتدريجـي، وخصوصـا مـن خـلال أفـلام تسـجيلية كانـت تعـرض عـلى الجنـود، حيـث تمـت معاينـة قمـة التوحـش والشـناعة التـي يمكـن أن تصـل إليهـا الطبيعـة الإنسـانية.

إن هـذه الأحـداث جميعهـا دفعـت رولـز إلى إعـادة التفكـير في تجربـة الصـلاة والدعـاء، التـي تعـد تجربـة عميقـة، كـما سـبق الإشـارة في عرضنـا لمضامـين الرسـالة حـول الخطيئـة، وحيـث يرتبـط الشـخص في نـوع مـن الاسـتحضار الشـخصي بالإلـه، لقـد تسـاءل رولـز تحـت وقـع الصدمـة عـلى جـدوى وأخلاقيـة طلـب الخـير والأمـان لأنفسـنا ولمـن نحـب، بينـما تُـرك ملايـين النـاس يواجهـون مصيرهـم دون أي تدخـل عُلـوي، وحيـث بـدا هـذا الـشر القائـم والمـؤلم غـير مـبرر تمامـا، فلقـد كان بإمـكان إبراهـام لينكولـن أن يجـد تبريـرا لحـرب الانفصـال الأمريكيـة، باعتبارهـا تكفـيرا عـن خطيئـة الاسـتعباد التـي شـارك فيهـا الجميـع، لكـن في حالـة الحـرب العالميـة الثانيـة ومذبحـة الهلوكوسـت لا تسـعفنا تبريـرات مـن هـذا القبيـل، وحينئـذ تثـار مسـألة العدالـة الإلهيـة، حسـب رولـز بشـكل جـدي : « إن التعامـل مـع التاريـخ كتجسـيد لـلإرادة الإلهيـة، يفـترض أن هـذه الإرادة تنسـجم مـع مـا لدينـا مـن أفـكار أساسـية حـول موضـوع العدالـة»[46] فإمـا أن نتخـلى عـن فكـرة العدالـة الأساسـية في معناهـا البـين، أو نتجنـب اعتبـار التاريـخ إرادة عُلويـة قصديـة، ويبـدو أن رولـز قـد اختـار الطـرح الثـاني.

يتعلـق الإشـكال الـذي عاشـه رولـز عـلى المسـتوى الدينـي بالمضامـين الأخلاقيـة لبعـض التصـورات الدينيـة حـول الإلـه، ولكنـه لم يطـل حسـب قولـه أبـدا البعـد الأنطولوجـي والوجـودي لـه. إن تصـورات مـن قبيـل الخطيئـة الأولى، أو التقديـرات الإلهيـة، أو الخـلاص القائـم عـلى الانتـماء إلى فرقـة ناجيـة، وكل هـذه الأفـكار التـي تقاسـمها القديـس أوغسـطين وكالفـان ولوثـر وغيرهـم، تتضمـن أنانيـة لا إنسـانية، بحيـث تسـم بصفـة العدالـة أحداثـا معينـة، لمجـرد أننـا استثنينا منهـا، فالنجـاة بدلالتهـا الدينيـة، التـي تعـد نعمـة تخـص صفـوة قليلـة وتحـرم منهـا غالبيـة عظيمـة، لا تعـبر عـن إعـلاء واحـترام للـذات الإلهيـة، بقـدر مـا تخلـق تشويشـا أخلاقيـا عليهـا. بـل إن تصـورات مرتبكـة كهـذه، تؤكـد عـلى أن أغلبيـة النـاس لا يكلفـون أنفسـهم النظـر في مـا يعتقـدون لـكي يخلصُـوا لمـا يتضمنـه مـن تناقضـات : « إن

46. *Ibid*., p. 263.

الدين – يكتب رولز – لا يعدو أن يكون بالنسبة إليهم قناعات ومصدرا للمواساة والراحة في الأزمنة الصعبة»[47].

هذا الايمان الأعمى، خصوصا حينما يرتبط بديانة خلاص، تريد الهيمنة على روح وجسد أتباعها، مثلما هو حال المسيحية، على خلاف الديانات المدنية التي لم تتجاوز العمل على التأهيل الأخلاقي للمواطن من أجل تسهيل اندماجه في المستوى المدني للجماعة، تاركة له هامشا كبيرا من حرية التفكير في الشؤون الأخرى، سيجعل الديانة المسيحية تسعى الى استعمال أدوات السلطة السياسية لحماية وخلق جماعتها الدينية، وهذا ما ترجمته محاكم التفتيش في قسوتها وبشاعتها التاريخيين، وهي المظهر العدواني الذي لا يتماشى مع ما يعد إحدى ركائز الأخلاقية الحديثة، أقصد حرية الاعتقاد والتفكير، خصوصا بعد أن ترسخت على شاكلة مؤسسات تفصل بين الدين وبين الدولة، وهكذا بدت المسيحية باعتبارها عائقا حضاريا يناقض المظاهر الحداثية للمجتمع المعاصر، كما أن هذا المنطق الكنائسي، سيخلق جماعة غريبة على روح المسيحية ذاتها، حيث إن الوشائج الروحية بين أفرادها، ستتحول الى عقالات تربط الناس بعضهم ببعض على نحو إكراهي، مما يجعلها تفتقد إلى الروح الشخصية في وجودها المنفتح على النحو الذي تصوره رولز في الرسالة.

بل إنه سيشجع الروح الفردية الضيقة، بحيث يتحول الخلاص إلى دُربة ومكر شخصيين، يقومان على التصرف لأنفسنا حسب ميزان قوى الجماعة الدينية، وهذا ما سيجعل الدين بأكمله يتحول إلى نظام مرابحة، يسعى كل طرف فيه لكي يجعل نفسه مستفيدا الى أقصى حد، دون أن يكون عليه بالضرورة الاهتمام بخسارة الآخرين، وذلك على غرار الأنظمة التجارية التي لا يضيرها أن يكون هناك خاسرين إذا كان هناك من رابحين.

على خلاف هذه التصورات الإحراجية، التي تربك المتدين فيما هي تسعى الى الدفاع عنه وحمايته، سُيعجب رولز كثيرا بطرح بودان [48]، الذي استطاع أن يزاوج بين الحفاظ على دينه الأصلي، وبين القبول بمبدأ التسامح واحترام الديانات الأخرى، فلقد اعتبر أن كل دين إلا ويحمل في طياته عوامل تصالحية وتوافقية مع الذات، ومع باقي

---

47. *Ibid*., P. 264.

48. جون بودان Jean Bodin (1529-1596) الفيلسوف ورجل القانون الفرنسي الشهير، صاحب الكتب الستة للجمهورية Les Six livres de la République.

الجماعات الأخرى، ولذلك فإن جميع الديانات يمكنها أن تتعايش مع بعضها البعض، إذا تخلينا على نظام المقايسة الذي ينتهي إلى تفضيل دين على آخر، وبالتالي إذا امتنعنا عن السماح بقهر أحدهما لصالح الآخر، وركزنا على العناصر الإدماجية العامة داخل كل دين على حدة، وهذا الجانب المعقول في قناعات كل المؤمنين، يمكنه أن يساعدنا على بلوغ عقل عمومي صالح لأن يستعمل في المجال السياسي، دون الوقوع في صراعات تعصبية عمياء، لا يمكنها أن تعبر على حقيقة أي دين.

لكن تصور بودان باعتباره دعوة للتصالح الديني، يبقى مع ذلك غير قادر على استيعاب الطرح الإلحادي، على اعتبار أن هذا الأخير في تقدير بودان حينما ينكر الوجود الإلهي، فهو ينفي في الآن ذاته أساس كل المعايير الأخلاقية، غير أن هذا الاستنتاج في رأي رولز لا يكون ضروريا، إلا حينما نجعل الإله هو أساس هذه المعايير، لكننا إذا ما انطلقنا من أن هذه الأخيرة تجد تصديقها في العقل الإلهي، أو على أساس العقل وحده، فإن الوضع يتغير في هذه الحالة بحيث يجوز في هذه الحالة إنكار الوجود الإلهي، مع الاستمرار في قبول المعايير الأخلاقية "إن ذلك سينتهي الى نفي العقوبات الإلهية، وليس هذه المعايير الأخلاقية"[49].

في هذه الحالة يتحول مثار النقاش من مستوى الإرادة إلى مستوى العقل، فلنا أن نتصور العقل الإلهي متفوقا بشكل لا محدود على العقل الإنساني، ولكن هذا لا يمنع أنهما، وعبر مسارات مختلفة، سيؤسسان لنفس الأحكام ولنفس القيم. إن هذا التصور يجعل استحضار الوجود الإلهي، لا يقتضي منا التخلي عن البعد الكوني للعقل نفسه، وإلا سيصبح الإيمان عاملا ينسف أساس معقولية الخطاب، وبالتالي ينقض أساس قيمة الحقيقة . وهكذا فإن العقل العلمي وهو يفكر في معقولية الظواهر الاجتماعية، سوف لن يتخوف من وجود آليات عقلية غربية أخرى، تجعل مثلا ما يبدو عدالة عند الناس في العقل الأول، ظلما بالنسبة للعقل الثاني، والعكس بالعكس، بل إن أحكام هذا العقل ستصبح مستقرة وثابتة، سواء تمت مقاربتها من منظور عقل الهي - ديني - أو من خلال أدوات عقل إنساني - ذو طابع علماني، فبدون هذا " المضمون الثابت للتفكير" يصبح الفكر لاغيا.

على أساس ما سبق يعتبر رولز إن هناك إمكانية للتسامح مع الإلحاد، دون الوقوع في محذور نقض أسس الأخلاق، فإيمان الشخص أو عدمه لا يطرح مشكلا على

49. *Ibid*., p. 267.

المستوى السياسي، لأنه يمثل طريقة أخرى في تبرير نفس القيم الأخلاقية المعقولة الحاضرة في جميع الديانات، وشكل مختلف من التفكير، ومادامت الديانات تعاقب الأفعال وليس الأحاسيس والأفكار، فينبغي ألا يطرح الإلحاد أي مشكل للديني، لكونهما معا يدافعان على نفس القيم المعقولة.

هكذا تصبح الجماعة التي يراهن عليها رولز بعد هذه الأزمة، ذات طابع سياسي متصل بأخلاقية معقولة، عوض الرهان على قوى متعالية يمكنها أن تمثل رابطا ثيلوجيا بين الأشخاص، وبالتالي إن الأساس الذي ينبغي التركيز عليه في خلق مجال سياسي متماسك وحامل للقيم الأخلاقية هو العقل واستعمالاته الشرعية في بناء الاستدلالات والتصورات، التي يمكن أن تحصل على نوع من الإجماع المتنور، الذي يقوم على الاقتناع الواعي للمواطن، وليس على إرادة عُلوية لا يمكن تبريرها دائما، ولا ضمان الإجماع الكوني حولها. ولأن روح هذا المجتمع المنسجم هي العدالة، فإن هذه الأخيرة ينبغي التعامل معها في تناظر عميق مع مفهوم الحقيقة، باعتبارها ما ينتج بفعل جهد في استعمال العقل بشكل سليم، عوض اعتبارها نعمة تنتج على إرادة تتجاوز حدود العقل الإنساني.

إن المدينة التي ستصبح غاية مشروع رولز النظري منذ الآن، لن تكون مدينة قدّيسين، فهؤلاء لا حاجة لهم بالعدالة، ولا مدينة استئصاليين، سواء بدوافع دينية أو إلحادية، بل هي بالأحرى مدينة توافقات، تفسح للجميع مكانا يحترم الخصوصية المذهبية والعقائدية، مع شرط واحد يتمثل في القبول بالعقل من حيث هو آلة ربط جماعية، حينما يستعمل بشكل سليم، كحكم ومرجع للفصل في كل ما يعرض داخل هذه الجماعة من مواجهات وتناقضات. إنها مرحلة "نظرية العدالة"، مرحلة مجتمع القواعد لا مجتمع العقائد.

الفصل الثاني
نظريةُ العدَالة
الأورغانُون السّياسي

1. العدالة كإنصاف بعيدا عن منطق التعاقد ومفهوم التبادلية الضيقة

إن انتقالنا الى مرحلة إصدار كتاب «نظرية في العدالة»، لا يفسر القطيعة التامة مع مرحلة شباب رولز، الذي تقاسمته المؤثرات الثيلوجية ومنهجية الفلسفة التحليلية، سواء من جهة إشكالاته النظرية التي اشتغل عليها، أو معجمه اللغوي الذي متح مفرداته من هذين التيارين المتباعدين منهجا ومضمونا، الأمر الذي جعل كل مقالاته في هذه المرحلة موسومة بروح الأزمة وقلقها، حيث نجده يظهر جهدا حثيثا لأجل إيجاد مخرج للتوتر القائم بين قناعاته الأخلاقية وبين التحديات المنهجية التحليلية، وهي نفسها المهمة التي استمر رولز في تعميقها في مرحلة النضج إبان سبعينيات القرن الماضي، على الأقل على مستوى الإصدارات.

بل يمكن القول إن نفس المشروع النظري لرولز كان يتلبس لحظات تجريبية متعددة، ومن هنا تحولاته السريعة على المستوى الشكلي، فمرة يطالعنا بلغة متدينة حاملة بجماعة كونية كبرى تتشكل بفعل عناية إلهية، وأخرى نجده يحلل المبادئ الاجتماعية بحس فلسفي تجريدي يتجنب بقوة إثارة أي مصطلح حامل لأخلاقية سابقة على أنظمة التوافق، ولكن مع ذلك تظل فكرة العدالة ثابتا نظريا لم يحد عنه رولز، سواء فكر وعبر بلغة السماء الثيلوجية، أو بعبارات وصفية ملتصقة بالمجال الاجتماعي الضيق.

يتبدى هذا التجريب بشكل واضح في مقالة صدرت سنة 1958 [50] «العدالة كإنصاف»، حيث نجده، قد صاغ تقريبا خلاصته الفلسفية حول مبدأي العدالة، لكن على أساس منطق مختلف بشكل يكاد يكون جذريا على مستوى الصورة الاستدلالية

50. J. Rawls, “ Justice as Fairness”, The Philosophical Review, Vol. 67, No. 2 (Apr., 1958), pp. 164-194

لنفس المبدأين في عمل 1971. فإذا كان رولز السبعينات يقدم نفسه كمفكر داخل تقليد نظريات العقد الاجتماعي، فهو في هذا المقال يعتبر أن مبدأي العدالة ينبغي أن يبرر بعيدا عن فكرة العقد، بحيث يلزم ألا نسعى إلى خلق سلط عليا، او نظام أعلى للقرار الإداري Higher order adminidtrative decsion "[51]، بل علينا ألا نفترض استدعاء جملة من الكفاءات التداولية الضرورية لإقامة علاقة تعاقدية، بكل ما يتضمن ذلك من افتراض أخلاقية سابقة وضامنة لفعل التوافق نفسه .

عوضا عن ذلك يدافع رولز على نمط أكثر صورية في تبرير مبدأي العدالة، من خلال افتراض أنهما معنيين فقط بمجال الممارسة المحددة بقواعد أو مبادئ المؤسسات الاجتماعية، التي تحول دون اعتباطية الممارسة الاجتماعية، لكن دون افتراض أي أساس أخلاقي بالمعنى التقليدي لمطالب هذه القواعد، وهذا ما يجعل الأشخاص المعنيين بهذه القواعد يقيمون اختيارهم بحس المرابحة، الذي كان يعده رولز فيما مضى، عائقا أمام تشكل الجماعة الإنسانية.

إنه تقليد يمتد الى اليونان، بحيث يجعلنا نتناول العدالة بمعزل عن أخلاقية المروءة والعطاء والمحبة والغيرية "حيث تدرك العدالة كتوافق بين أنانيين عقلانيين، يتعلق استقراره بميزان قوى وبتشابه في الظروف"[52]. في هذه اللحظة يجد رولز طرحه النظري أقرب ما يكون، من جهة المبدأ العام، إلى ما دافع عليه غلوكون Glaucon في كتاب محاورة أفلاطون، او تيوسديد Thucydide في كتاب حرب البولوبنير، لكن بشرط عدم افتراض قيام الطرح الرولزي على نظرية عامة حول الدافعية الإنسانية.

يسعى رولز في هذا المقال إلى إفراغ خلفياته النظرية قدر الإمكان من الافتراضات الأخلاقية، وذلك لكي يُجنب نفسه مآخذ المدرسة التحليلية، مما يدفعه في هذه المرحلة إلى اعتبار مبدأي العدالة نوعا من النظام الأعلى للعب، الذي يركز على إمكانية التوافق حول تنظيم ممارسة اجتماعية من خلال قواعد يمكن قبولها من كل الأطراف «يمكن للمرء – يقول رولز- إذا ما أراد، تصور مبدأي العدالة كحل لنظام أعلى للعب highest order game الذي يركز على تكييف الموضوع من خلال سيرورة محددة للتداول»[53]. يتحول المطلب النظري لرولز في هذه اللحظة، نحو تأصيل عام لكل أنظمة الألعاب أو

51. *Ibid.*, p. 186.

52. Ibid., P. 174.

53. *Ibid.*, P. 176.

الممارسات الجزئية داخل نظام أعم، يكتسب قوته فقط من كفاءته الإجرائية في التنظيم والتحكيم العام، في كل ما تطرحه هذه الممارسات من صعوبات تنظيمية.

لقد حاول رولز في هذه العتبة الفاصلة من مشروعه أن يمحض طرحه حول العدالة من كل شائبة معيارية بالمعنى الأخلاقي، إلى حد بدا معه يتجنب بشكل شبه عُصابي، أي اختلاج عاطفي يختلط بمفهوم «العدالة كإنصاف»؛ فالعدالة بهذا المعنى ينبغي أن تقارب كمجرد نظام محكم من القواعد المؤسسة نظريا انطلاقا من تصور الإنسان أو بالأحرى الشخص، كذات تتميز بالعقلانية والأنانية، ولذلك فمعيار هذه القواعد سيظل ذا طابع أفقي، لصيق بمبدأ التبادلية، دون استحضار أي من معاني الفضيلة بدلالتها الكلاسيكية. ويبدو هذا التطرف التجريدي المسطري، الذي يعاند كل صور الأخلاقية الجوهرية Substantif، بشكل واضح حينما يدعونا رولز إلى وجوب فهم أمر الأخلاق في هذا الإطار حسب نموذج أخلاقيات الالتزام بين الشركات، حيث يقتضي ذلك الخضوع لمقتضيات بنود الالتزام حتى ولو كان الأمر ضد مصلحتنا.

إن ما يبحث عنه رولز بهذه النزعة التجريدية، التي تناقض بشكل كامل تصوراته الثيلوجية السابقة إنما هو الاحتراز الكامل للنظرية الأخلاقية من الوقوع في التماهي مع مضامين مجسدة لما هو مقبول أخلاقيا في اطار حساسية محددة مسبقا، لأن ذلك سيعرض مبدأي العدالة الى الوقوع في هلامية النزعات العاطفية، التي لا تصلح لأن تمثل مرجعية واضحة يحتكم إليها، هكذا نجده مثلا يعتبر أن المطلب الوحيد لتسويغ هذين المبدأين، لا ينبغي أن يتجاوز قابليتهما لنوع من الموافقة التبادلية، وما عدا ذلك من المظاهر الأخلاقية أو المشاعر الفاضلة، فهي لا تتجاوز أن تكون تدابير إضافية وكمالية غير ضرورية، فالإحساس بالوفاء، أو الاعتراف بالجميل، أو الشفقة كلها لواحق لتصور العدالة كإنصاف ولكنها ليست ركائز تأسيسة. ومثل هذا الخلط بين البعد المسطري لتصور العدالة، وبين البطانة الأخلاقية المصاحبة، هو ما وقعت فيه فلسفة هوبس، حينما خلطت بين الأخلاق الطبيعية وقوانين العقل، رغم أن الأولى تقتضي افتراض مضامين سابقة على التوافق، فيما القوانين أو القواعد العقلية تعد آلة صورية لتنظيم هذا التوافق.

وفي نفس الإطار نجد رولز يحتاط لكل مداخل الحسية الأخلاقية، ويحاول أن يؤولها لكي تبدو مبررة على أساس صوري، فالألم مثلا أو افتراض المساعدة المصحوبة بهذا الإحساس، هي مجرد تعبير مسبق على الحاجة للمساعدة، اذا ما وقع الإنسان في نفس الوضع، وبالتالي إن مشاعر المشاركة الوجدانية تبرر على مستوى آخر غير أخلاقي

بالمعنى العاطفي[54]، وهكذا يمكن أن نظهر واجبات أولى تؤسس لفكرة الالتزام دونما الحاجة الى افتراض أخلاقية أولية، هذه الواجبات هي ما سيجسد لدينا ما يدعوه رولز بحس العدالة، الذي يبدو في تقديره كنوع من الكفاءة اللغوية التي تجعلنا نميز الإخلال بالقواعد بشكل شبه حدسي، بفعل الممارسة والتكرار للعب المنصف، إن هذا الحس ليس أفكارا محددة، ولا تعاليم بينة وواضحة، بل إنه الصورة المنطقية للاعتراف بالآخر كشخص، وما يقتضيه ذلك من مطالب.

هذا البعد الصوري للاعتراف بالتبادلية، يجعل طرح العدالة كإنصاف، يتمتع بجدارة تحكيميه في مجال الممارسات التعاونية، كما أنه يستبعد ويلغي من البعد التنافسي الذي لابد وأن يطرح في الممارسات الاجتماعية، إمكانية انفتاحه على جميع الاحتمالات، بما في ذلك المطالب القربانية. فهو على خلاف الطرح النفعي، محصن ضد هذه الاحتمالات اللاإنسانية، ولكن دونما الحاجة الى أخلاقية طبيعية لا يمكن تبريرها نظريا، ولا إلى تصورات ما ورائية تظل مجرد قناعات فئوية، إنما يستوجب ذلك فقط إحكام المقتضيات النظرية للإنصاف، التي تتمثل على الخصوص في مطلب التبادلية: العدالة هي تجريب المطلب في الاتجاهين معا. ثم مطلب الافتراق، الذي يفترض أن الوجود الشخصي للفرد لا ينصهر بشكل كامل في كيان أكبر منه، سواء المجتمع بالمعنى السياسي، أو الجماعة بالدلالة الدينية، على العكس من هذا إن النزعة النفعية غير محصنة ضد اختيارات من هذا القبيل، ذلك أن افتراض مبدأ المنفعة كإشباع، ومقاربة هذا الأخير في بعده الحسي المرتبط باللذة والألم، في إطار كمي مرتبط بأغلبية المجتمع فرضيات يمكنها مثلا أن تسمح، على الأقل بالتداول حول علاقة العبودية، وحتى وان رفضتها، كما هو حال كل النفعين من حيث هم ورثة للتراث الأنواري، فإن هذه النزعة تفتح مع ذلك بمبدئها الحسي للمنفعة بابا كهذا، يمكن بنوع من الدربة والمكر الاستدلالين أن يؤديا إلى تبرير علاقات شبه استعبادية، وهو ما لا يمكن حصوله في تصور العدالة كإنصاف، ذلك أن الطابع الصوري لمقتضيات الإنصاف، لا يسمح ولو بمجرد طرح الاستعباد للتداول والتفكير.

لقد بدا رولز في مقالة «العدالة كإنصاف» كأنما يسعى إلى أن يجد حلا للفلسفة الأخلاقية، لا أن يجعل هذه الأخيرة تقدم حلا للقضايا الأخلاقية والسياسية للمجتمع، فهو من جهة يبالغ في الاحتياط النظري، لكنه في جانب آخر يقدم تصورا فجا للمجتمع،

54. يحيل رولز في هذا الصدد إلى مفهوم معيار الألم عند فيتجنشتين الذي يعتبر أن هذا الإحساس هو مسألة تأويلية.

الـذي يبـدو كمجـرد شركات تتنافس بطريقـة منصفـة، متناسـيا أن قضايـا العدالـة تطـرح دائمـا في سـياق ثقافـة محـددة؛ فتظلـم جـزء مـن المجتمـع يكـون إمـا باسـم معايـير ثقافيـة ذات عمـق تاريخـي سـابق عـلى التوافـق ومحـدد لـه، فتبـدو العدالـة عندئـذ كهويـة ثقافيـة تمـت خيانتهـا والاعتـداء عـلى مقتضياتهـا مـن طـرف فئـة مـن المجتمـع، أو أن هـذا التظلـم يأخـذ صـورة تشـكك ومؤاخـذة جذريـة لهـذه الثقافـة أو الهويـة ذاتهـا، وهنـا تصبـح العدالـة مراجعـة شـاملة، ومحاولـة تقديـم بديـل كامـل عـلى نمـوذج أعلـن عـلى فشـله داخـل هـذا المجتمـع المحـدد.

ولذلـك فسـؤال العدالـة حتـى وإن اقتـضى جهـدا نظريـا، فانـه سـؤال ينتمـي الى الحيـاة الواقعيـة للنـاس، فهـو بذلـك متجـذر في الطابـع الأمبريقـي بشـكل أصيـل، ومـن ثمـة فالإجابـة عـلى مثـل هـذا السـؤال، لابـد وأن تسـتحضر لـوازم تدبـير المجتمعـات الفعليـة، بـكل مـا يتضمـن ذلـك، مـن تفكـير في المؤسسـات الدوليـة، وفي المهـام التوزيعيـة والتشريعيـة والدسـتورية، الى غـير ذلـك مـن مقومـات المجتمـع الملمـوس، ولذلـك فـان الصوريـة المبالـغ فيهـا لأول مقـال يتحـدث فيـه رولـز عـلى العدالـة كإنصـاف، لا تبـدو مناسـبة لأسـئلة مثـل هـذه المجتمعـات.

2. كتاب نظرية العدالة ومواجهة الأزمة الثقافية لليبرالية

مـن هاهنـا إن مـا سـيحاول أن يقدمـه رولـز في كتـاب نظريـة العدالـة، هـو أكـثر مـن مجـرد تمريـن نظـري، إنـه سـعي فلسـفي لمواجهـة أزمـة مجتمعيـة ملحـة، تُعـرض الـتراث الثقـافي لمجتمـع مـا لمسـاءلة نفسـه، ولمراجعـة أسسـه العميقـة، إنهـا أزمـة تاريخيـة تلـك التـي واجههـا رولـز هـذه المـرة.

فـإذا كانـت الأزمـة الثيلوجيـة، انتهـت بعبـارة «إن دينـي شـأن شـخص لا يهـم سـواي»[55] وبالتـالي فهـي لا تهـم سـوى رولـز في أفقـه الوجـودي الخـاص، واذا كانـت الأزمـة المنهجيـة التـي طرحتهـا المدرسـة التحليليـة انتهـت ببنـاء أطروحـة صوريـة، تعـدل فكـرة القاعـدة، وفكـرة المعياريـة، فتميـز في الأولى بـين مطالـب القاعـدة، ومطالـب الحـالات الخاصـة التـي تدخـل تحـت حيـز هـذه القاعـدة، وتراهـن بالنسـبة للمسـألة الثانيـة، عـلى بنـاء معياريـة صوريـة يمكنهـا التحكـم في وضعيـات الممارسـة دون الاعتـماد عـلى أخلاقيـة جوهريـة مضامينيـة، وهنـا يبـدو رولـز غارقـا في عمليـة ايجـاد حلـول لإشـكالات أكاديميـة، فالأزمـة التاريخيـة ستسـتدعي بشـكل ملـح مـن جـون رولـز، أن يظهـر مـدى قـدرة الكفـاءة الفلسـفية

55. «My Religion is of interest only to me», ibid, p: 261.

للمواطن المفكر أن يوفر للجماعة أدوات نظرية يمكنها أن تخرج الأطراف المتواجهة، سواء على مستوى طبقي متعلق بأشخاص منتمين إلى وضعيات اجتماعية متضادة، أو على المستوى التقاطبي العام الذي يضع الشخص قبالة الدولة، من حيث هي سلطة عليا؛ من حالة المواجهة إلى وضعية التصالح والتوافق، والتعاون المنصف.

ولقد عاش المجتمع الأمريكي من حيث هو حامل واقعي لوعود التراث الليبرالي، أزمة قيم حقيقية بداية من الستينيات، سواء في حالة حرب فيتنام التي طرحت مسألة شرعية السلطة على محك الاختبار، باسم قيم الليبرالية ذاتها، التي تنبني بشكل مطلق على حرية التعبير وحق المقاومة، أو في إشكالية الحقوق المدنية، التي جعلت المجتمع الأمريكي يعيش لحظة عصيبة، في إطار عملية انتزاع ما ترسب داخله من عوائد ثقافية تمييزية لا يمكن تبريرها باسم قيم الحداثة والديمقراطية، ولكن لا يسهل أيضا التخلي عنها من طرف المكونات المحافظة داخل هذا المجتمع، والتي في إشكالية التوفيق بين الحرية وبين المساواة، اللتان تمثلان وريد وشريان قلب ليبرالية المجتمع الأمريكي، بحيث لا يمكن بأي حال التخلي عن الحريات المختلفة، التي حازها هذا المجتمع بأثمنة تاريخية غالية، سواء في مواجهة السلطة الدينية المتمثلة في الكنيسة، أو السلطة الدنيوية التي جسدتها الملكيات المطلقة، كما لا يمكن المساس بقيمة المساواة التي تعتبر الملمح التمييزي للمجتمع الحر، بل والأساس الذي انطلاقا منه تتشكل جميع الشرعيات. إلا أن تطور وتعقد ممارسة الحرية داخل المجتمع الرأسمالي، انتهت إلى وضعية بدت معها كما لو أنها تلغي قيمة المساواة، بحيث انتهى التنافس الحر إلى فوارق طبقية حادة، جعلت مطلب المساواة ومطلب الحرية يدخلان في حالة التنافي.

أصبح إذن، المبتغى العام لمشروع رولز هو مواجهة هذه التحديات، من جهة للحفاظ على قيم تراثية أصبحت مكسبا تاريخيا، يحتاج الى دعامة تبريرية جديدة، ومن هنا الطابع الإصلاحي لنظرية العدالة، ثم عبر مواجهة تحول شرعية الدولة التدبيرية الى نوع من السلطوية، من خلال الدعم النظري للتمرد المدني، أو على الأقل العمل على التذكير بأن أشكال هذا التمرد هي إحدى مكاسب التراث الليبرالي، ومنع التعامل مع هذا السلوك كتصرف مرفوض مبدئيا وليبراليا. وأخيرا وربما هذه هي المهمة الأساسية لكتاب نظرية العدالة، المصالحة بين الحرية وبين المساواة، من خلال الدفاع على مشروعية تدخل الدولة، في تعديل بعض نتائج الحرية، لكن مع الحفاظ على أولوية

الحريات وتحصينها من كل أشكال المتاجرة السياسية، ومن هنا الطابع الاجتماعي لليبرالية رولز.

لا يمكن بحال أن نزعم القدرة على متابعة رولز في جميع تفاصيل انجازاته داخل هذا الكتاب، الذي يعتبره رولز نفسه بأنه «كتاب طويل أكثر من اللازم، وذلك ليس في حجمه فقط»[56]. ذلك أن صاحبنا بحسه الديمقراطي العميق، لم يتوقف على تفصيل الاستدلالات وفتحها على آفاق مختلفة، بقدر اختلاف نقاده ومحاوريه، فأصبح الكتاب يخوض فيما لا حد له من الموضوعات، سواء الدستورية، أو الابستملوجية، أو السيكولوجية، أو الأخلاقية أو غيرها من المجالات، ولذلك من الصعب الإدعاء بإمكانية لملمة هذا الشعث الحجاجي لرولز. وهي في الواقع مهمة قام بها رولز نفسه في كتاب متأخر[57]. لكننا سنتجنب الاعتماد الكامل على هذا العمل، لأنه رغم اختصاره وطابعه الإجمالي، لا يمكن ان يغني على كتاب «نظرية العدالة» سواء في قوته الاستدلالية، أو حيويته الحجاجية التي عبرت عن المفاهيم المركزية لمشروع رولز في احتكاك مباشر مع السياق المتوتر للثقافة الليبرالية، فبدت على شاكلة حوار نظري أكثر منها خلاصات كما هو حال «إعادة صياغة». بل إن ضعف بعض هذه المفاهيم، هي ما سيسمح لرولز، بالاستمرار في التفكير، من خلال التخلي على بعض الرهانات وإبداع مفاهيم جديدة، ستمهد الطريق لظهور كتاب الليبرالية السياسية، ولذلك نحتاج الى رولز الفطير والقلق، أكثر من رولز المستقر والبات.

ولهذا السبب سنركز في عرضنا للمفاهيم الأساسية لرولز على كتاب نظرية العدالة، من خلال متابعة التمفصلات المركزية لأطروحاته، دون الانجرار الى الاستدراكات والتدقيقات التفصيلية، التي لا تناسب طبيعة قصدنا من هذا العمل. وإن هذه القراءة الانتقائية يعترف رولز نفسه بمشروعيتها[58]. وبالتالي فهي ليست قراءة اختزالية تبتر رولز، وإنما تركز على الطرح الأولي لصاحب نظرية العدالة، مع غض النظر على الواجهة الحوارية، مما يجعلها محاولة قراءة عمل رولز بنوع من الاكتفاء الذاتي، دون اللجوء الى مصادر داعمة أو مناقضة له.

56. J. Rawls, theory, op., cit, xviii.

57. J. Rawls, Justice as Fairness: *A Restatement, Belknap* Press, 2001.

58. Theory, *Ibid*,. p. xviii.

3. بنيةُ كتاب نَظَرية العَدالة: الدائريَّة المزعُومة

إن بنية كتاب نظرية العدالة المنطقية ذات طابع دائري، ليس لأن الاستدلال المنطقي لرولز يصادر على المطلوب، وينطلق مما كان ينبغي أن يثبته أول الأمر، كما ذهب الى ذلك نقد بول ريكور الشهير، في مقالته حول دائرية نظرية العدالة[59]، حيث يرى أن المنظور الصوري والمسطري لمقاربة رولز للعدالة، يدعي الطابع الدينتلوجي المحايد، بحيث يبدو أنه يعمل على استخلاص مبادئ من سيرورة استدلالية منصفة، ثم بعد ذلك يجري عملية استخلاص لمستتبعاتها العملية، وذلك بمعزل عن أي تصور مسبق للخير، والحال أن نظرية العدالة مخترقة منذ البداية بقناعات أخلاقية يدافع عليها رولز، ويضعها بمنأى عن أي نقد، وهذا ما يجعل نظرية العدالة غائية ودينتلوجية في نفس الوقت، وهذا تناقض في الحدود واضح لا يمكن إنكاره.

إن هذه الدائرية كما سبق وأسلفنا تبدو في بنية الكتاب نفسه، الذي ينقسم إلى ثلاثة أقسام. يقدم رولز خلاصة عامة على تصور العدالة كإنصاف في فصل أول، ثم يقدم في فصل ثاني مبدأي العدالة وذلك بشكل سابق على آليات تبريرهما، التي لن تطرح إلا في الفصل الثالث، حيث سيقدم قراءته الخاصة لفكرة العقد، وذلك من خلال مفهوم الوضعية البدئية وحجاب الجهل المصاحب لها، وفي هذا القسم ستبدو نظرية العدالة ذات طابع مثالي تؤسس بمعزل عن أي مكون أمبريقي واضح، لكن في القسم الثاني المتعلق بالمؤسسات : سيعمل رولز على تنزيل مقتضيات العدالة كإنصاف داخل سياق فعلي، حيث سيُظهر الاحترازات المؤسسية لتحصين مبدأ المساواة في الحرية (المبدأ الأول)، ثم سينتقل إلى تنزيل وتدبير العمليات التوزيعية العادلة حسب (مبدأ التفاوت) المبدأ الثاني، وأخيرا سيفرد فصلا مستقلا لنظرية الواجب والإلزامات كتعبير على الواجهة التشريعية اللاحقة على الواجهة الدستورية.

و أخيرا سيتحول رولز الى نظرية الخير « Good» التي ينبغي من منظور المنطق العام للعمل، القائم على مبدإ التوازن الإنعكاسي، أن تكون منسجمة مع تصور العدالة الذي أسس بمعزل عنها أول الأمر، وهو ما سيمنح النظرية استقرارها وتناسبها. وهكذا نجده يفرد فصلا للخيرية goodness من حيث هي عقلانية، وفصلا ثانيا لحس العدالة، الذي يعد جسرا رابطا بين النظرية الأخلاقية (الخير) وبين النظرية السياسية

59. Cf. Collectif (Auteur), François Terré (Préface), Individu et justice sociale autour de John Rawls, Seuil, 1988.

(العدالـة)، ولينتهـي أخـيرا بالدفـاع عـلى التماهـي بـين الواجهتـين، وبالتـالي عـلى انسـجام مبـادئ النظريـة وغاياتهـا (Ends)، وذلـك مـن خـلال فصـل سـيظل مـع ذلـك يطـرح مشـكلا حتـى لرولـز نفسـه كـما سـنرى لاحقـا : أقصـد الفصـل الأخـير : خـير العدالـة، الـذي هـو في واقـع الحـال عدالـة الخـير، حيـث يبـدو رولـز أنـه لم يجـد إلا مـا أخفـاه منـذ البدايـة في تلافيـف اسـتدلاله، فنظريـة العدالـة لم تكـن أبـدا مسـتقلة كـما يدعـي في مقدماتـه المنهجيـة.

4. التَّـوازن الانعـكاسي Reflective equilibrium للنظريـة مخـرجٌ ومنجَـى مـن الدائريـة المنطقيـة

و مـن الواضـح أن البنـاء النظـري لرولـز، لا يمكـن إن يأخـذ هـذه الصـورة المتهالكـة، فـلا يعقـل أن ينتهـي كل الجهـد الاسـتدلالي لرجـل أمـضى مـا يربـو عـلى الخمسـين سـنة يفكـر في ذات الموضـوع، أن ينحطـم بـكل هـذه السـهولة. إن مـا سـيبدو ضعفـا في نظريـة العدالـة هـو في الواقـع محاولـة للمصالحـة والموازنـة بـين القناعـات الحسـية الأخلاقيـة، التـي يراهـا رولـز مرتكـزا ضروريـا لبنـاء تصـور مشـترك للعدالـة داخـل مجتمـع معـين، وبـين البنـاء النظـري. وهـذا مـا يدعـوه بالتـوازن الانعـكاسي تبعـا لتقليـد أنجلـو سكسـوني،يمتد مـن هـزي سـيدجويك[60]، الـذي سـيحافظ رولـز عـلى نـوع مـن الاسـتلهام التلقـائي لـه عـبر كل مسـاره الفلسـفي عـلى الرغـم مـن نقـده العـام لتصـوره النفعـي. ونهايـة بكودمـان Goodman، الـذي سـيظهر في كتابـه «الواقعـة والخيـال والتوقـع»[61] أن تبريـر قواعـد الاسـتدلال سـواء في الاسـتقراء أو الاسـتنباط، يتحقـق مـن خـلال دفعهـما الى بلـوغ تـوازن انعـكاسي بـين نتائـج الاسـتدلال العـام وبـين مـا نعـده مقبـولا في الحـالات الجزئيـة التـي يطبـق عليهـا هـذا الاسـتدلال؛ فعـوض أن نجعـل المسـتوى الجـزئي ينقـض المسـتوى العـام أو العكـس، ينبغـي أن نعمـل عـلى خلـق تـوازن بينهـما، بحيـث نعـدل إحداهـما بالآخـر إلى غايـة بلـوغ نتيجـة نهائيـة يبـدو فيهـا الجـزئي والعـام في حالـة تـوازن.

إن مـا يقصـده رولـز، بمنهجيـة التـوازن الإنعـكاسي، إنمـا هـو الانطـلاق مـما يدعـوه بالأحـكام المترويـة Considered Judgements، مـن حيـث هـي معـالم مؤقتـة تعـبر عـلى حدوسـنا الأخلاقيـة غـير الملتويـة ولا المواربـة والتـي تمثـل : « أكـثر الأسـس الأخلاقيـة انسـجاما مـع المجتمعـات الديمقراطيـة».

60. H. Sedgwick, *Methods of Ethics* (7th [Hackett reprint] ed.), Hackett Publishing Co.

61. N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast,* Cambridge, MA: Harvard UP, 1955. 2nd ed. Indianapolis.

إنهـا أحـكام لا تعـبر عـلى مجـرد ميـل أو اصطفـاف فئـوي داخـل المجتمـع، وإنمـا تعـبر عـلى نواتـج الممارسـة السـليمة لحسـنا الأخلاقـي، حـول قضايـا العدالـة داخـل مجتمـع وسـياق ديمقراطيـين. هـذه الأحـكام تكـون أول الأمـر في حاجـة الى بنـاء اسـتدلالي، وهـو مـا ينبغـي عـلى النظريـة القيـام بـه، بحيـث يتحقـق بـين المنطلـق قبـل الاسـتدلالي واللاحـق الاسـتدلالي تـوازن وانسـجام.

تشـبه هـذه الأحـكام الأخلاقيـة إلى حـد مـا شرط العقلانيـة في عمليـة وضـع الفرضيـات داخـل النظريـات العلميـة، إنهـا تمثـل معيـارا توجيهيـا لاختيـار فرضيـة واسـتبعاد أخـرى، لكنهـا لا تعفـي هـذه الفرضيـة مـن الاختبـار والتحقـق، وبالتـالي فـإن هـذا المعيـار لا يلزمنـا بفرضيـة واحـدة، وإنمـا يفسـح المجـال أمـام مجموعـة مـن الفرضيـات تعتـبر ذات أسـبقية عـلى فرضيـات أخـرى تتعـارض كليـا مـع الطابـع العقـلاني. وهكـذا فـإن الاختيـار ينصـب عـلى مجموعـة مـن الفرضيـات المتعانـدة في إطـار محـدد مـن العقلانيـة، وهـو نفسـه الحـال بالنسـبة للأحـكام الأخلاقيـة المترويـة، التـي لا تشـكل قناعـة عقائديـة بدئيـة كـما قـد يتصـور البعـض، بـل تسـمح فقـط بتحديـد مجموعـة مـن التصـورات الأخلاقيـة التـي يمكـن اختبارهـا نظريـا، واصطفـاء أكثرهـا تناسـبا بـين لحظـة الانطـلاق ولحظـة الاسـتنتاج، فمثـلا لا يمكـن بـأي حـال أن نختـبر تصـور الطغيـان، كمقـترح سـياسي أو أخلاقـي، قـادر عـلى أن يعـبر عـلى الطبيعـة الديمقراطيـة للعدالـة، إنـه فرضيـة لاغيـة حتـى قبـل أي اختبـار نظـري.

وهكـذا فـإن التـوازن الانعـكاسي[62] لنظريـة العدالـة لا يعـبر عـلى دائريـة فاسـدة، بقـدر مـا يترجـم ديناميـة اسـتدلالية، تسـمح بإمكانيـة تعديـل القناعـات بقـوة نتائـج النظريـة، كـما تخضـع المقدمـات المنهجيـة لهـذه النظريـة إلى تحديـد أخلاقـي مسـبق. وقـد يبـدو هـذا التحديـد مبطـلا لِدَعْـوَى الموضوعيـة والعلميـة لنظريـة العدالـة، لكنـه لا يمـس الطابـع الأخلاقـي لهـذه النظريـة، الـذي ولا بـد أن يطبـع عمـل رولـز ببعـض السـمات الذاتيـة، التـي لا تصـل إلى حـد ينفـي عـلى نظريـة العدالـة أي قيمـة موضوعيـة.

يتخـلى جـون رولـز في الواقـع، عـلى تحسسـه المبالـغ فيـه مـن كل المعطيـات الذاتيـة، عـلى المنـوال الـذي بـدا عليـه إبـان مرحلـة الخمسـينات، فهـو يعتـبر أن أي مـشروع نظـري يتعلـق بالمجتمـع الإنسـاني يحتـاج إلى معطيـات ذاتيـة، ولذلـك فقـد أضحـى لا يتحـرج أيضـا مـن اسـتحضار الطابـع الحـدسي في بنائـه النظـري، رغـم أنـه ينتقـد النزعـة الحدسـية ويظهـر فشـلها

62. يميز رولز بين التوازن الانعكاسي الواسع wilde والضيق narrow، لكن لا داعي لأن نفصل فيه، على الأقل في هذه اللحظة من البحث.

في بنـاء نظريـة أخلاقيـة، لكـن هـذه النزعـة لا تمثـل عائقـا أمـام البنـاء النظـري للأخـلاق، إلا حينـما تكـون تعدديـة، أي في تلـك الحالـة التـي تعتمـد مجموعـة كبـيرة مـن المبـادئ الحدسـية لا رابـط بينهـا. لكنها قـد تكـون عامـلا مسـاعدا، يسـمح بتقديـم منطلـق ملمـوس للنظريـة، حينـما تأخـذ صـورة مـا يدعـوه هـار R.M. Hare، بالحدسـية الواحديـة Monistic Intuitionisum، حيـث تنتظـم هـذه الحـدوس حسـب بنيـة منطقيـة، تتطلـع إمـا لتأكيـد صلاحيـة مبـدأ معـين، أو إثبـات فعاليـة منهـج مـا، وهكـذا فـإن العنـاصر الحدسـية الحـاضرة في فكـر رولـز، رغـم انتقـاده لهـذه النزعـة لا تمثـل أيضـا ارتبـاكا منهجيـا، وإنمـا اسـتعمالا محـددا لهـذه العنـاصر، في إطـار سـعي عـام لتحقيـق تـوازن انعـكاسي للنظريـة ككل.

5. المنعطفُ الكَانطي والقطيعَة مع الرِّهان النَّفعي

بنـاء عـلى مـا سـبق نحتـاج ونحـن نقـرأ في كتـاب نظريـة العدالـة، أن نسـتحضر هـذه الحركـة المزدوجـة لفكـر رولـز، بحيـث لا ننتظـر أن نجـد فتوحـات مضامينيـة كـبرى تقـدم لنـا طرحـا جديـدا، وإنمـا فقـط إعـادة تقديـم وعـرض مـا اشـتهر مـن مضامـين بشـكل اسـتدلالي مختلـف «ففـي الحقيقـة ـ يقـول رولـز – يجـب عـلي إنـكار أي أصالـة في آدعـاء الأطروحـات التـي سـأقدمها فيـما سـيأتي، فأفكارهـا الرياديـة كلاسـيكية ومعروفـة بشـكل جيـد».[63]

ولكـن مـع ذلـك هنـاك إعـلان انتـماء جديـد وواضـح، لا يمكـن أن يفوتنـا التنويـه بـه، ويتعلـق بالفلسـفة الكانطيـة التـي أصبحـت في هـذه المرحلـة مـن حيـاة رولـز تمثـل عمقـا نظريـا مبـاشرا لفكـر رولـز، وذلـك أولا مـن جهـة روح نظريـة العدالـة كإنصـاف التـي تريـد نفسـها بنائيـة دينتلوجيـة، عـلى الشـاكلة الكانطيـة، وهـو مـا يعـبر عنـه رولـز بوضـوح حـين قولـه : «إن النظريـة التـي تنجـم عـن ذلـك ـأي محاولـة تقديـم بديـل عـن النزعـة النفعيـة – هـي كانطيـة في طبيعتهـا بشـكل كبـير»[64]. لقـد بـدا كانـط سـندا في مهمـة رولـز الأولى، المتمثلـة في تقديـم قـراءة للـتراث الليـبرالي، مـع الحفـاظ عـلى حزمـة مـن القيـم الأخلاقيـة المركزيـة بالنسـبة لـكل المجتمعـات الحداثيـة، الأمـر الـذي لم يسـتطع التقليـد النفعـي أن يحققـه، بـل إنـه مثـل عامـلا مهيجـا بالمعنـى الطبـي، لبعـض النزوعـات التدميريـة التـي عاشـت في مرحلـة كمـون داخـل القـراءات الرأسـمالية لهـذا الـتراث.

63. Rawls. , *op. cit.*, p. xviii.
64. *Ibid*.

إن النقـد العميـق الـذي وجهـه كانـط إلى التصـورات النفعيـة في أشـكالها الأولى، ومحاولتـه إنقـاذ الأخلاقيـة مـن الاشـتراطات النسـبية، سـواء تعلقـت بالميـولات السـيكلوجية الطبيعيـة، أو بالحسـابات النفعيـة الاجتماعيـة، كل ذلـك سـيجعل رولـز يشـتغل في خنـدق واحـد مـع كانـط عـلى الأقـل بفعـل قانـون : عـدو عـدوي صديقـي؛ فـكلا الرجلـين حـاولا أن يحصنـا العمـق الأخلاقـي للإنسـان وأن يؤسسـا لحقـوق إنسـانية أساسـية، لا تخضـع لأي تـداول نفعـي تحـت أي ذريعـة خارجيـة، وهـذا مـا عـبرت عنـه الفلسـفة الكانطيـة بمفهـوم الاسـتقلالية، الـذي يؤكـد عـلى أن كل إنسـان مـن حيـث هـو ذات أخلاقيـة تتمتـع بـدور المـشروع القـادر عـلى تبريـر خضوعـه للواجبـات الأخلاقيـة بفعـل كفاءتـه العمليـة التـي تتجـلى في إمـكان تأطـير الإرادة بالعقـل، أو في مـا يدعـوه كانـط بالعقـل العلمـي، وهـو تصـور قريـب بشـكل كبـير مـن الكفـاءة التداوليـة للمواطـن الرولـزي، المتمثلـة في قدرتـه عـلى إعـادة بنـاء التزاماتـه وواجباتـه الأخلاقيـة والسياسـية مـن خـلال اختيـار مبدأيـن للعدالـة لا يختلفـان كثـيرا عـن الواجبـات الأخلاقيـة التـي أسـس لهـا كانـط، عـلى الأقـل مـن جهـة تركيزهـما عـلى الحريـة والمسـاواة، ومحاولـة التوفيـق بينهـما.

لـكل مـا سـبق يعتـبر رولـز أن مفهـوم «الوضعيـة البدئيـة» هـو تأويـل إجـرائي لموقـف كانـط، يحـاول أن يخلصـه مـن حمولتـه الميتافزيقيـة، عـلى نفـس النحـو الـذي حـاول كانـط عـلى منوالـه أن يؤسـس نظريـا لبعـض مفاهيـم روسـو : « لقـد أراد كانـط - يكتـب رولـز - أن يقـدم تأسيسـا فلسـفيا لفكـرة الإرادة العامـة لـدى روسـو، في المقابـل تحـاول نظريـة العدالـة أن تقـدم تحويـلا طبيعيـا وإجرائيـا لمفهـوم مملكـة الغايـات، وكذلـك لمفاهيـم الاسـتقلالية والأمـر القطعـي»[65].

إن كانطيـة رولـز إذن، هـي نتـاج متحـول ومعـاد تأسيسـه للمفاهيـم المركزيـة لكانـط، وليسـت بـأي حـال مجـرد انطبـاع سـلبي بمـوروث فلسـفة يتوجـب الحفـاظ عليـه كـما هـو ، ولذلـك فهـذا العمـق المذهبـي المزعـوم يطـرح الكثـير مـن الصعوبـات للقـارئ، الـذي قـد يشـعر ببعـض التوهـان والخلـط، حينـما يطالعـه كتـاب نظريـة العدالـة بمفاهيـم تبـدو مألوفـة لديـه. بـل إنـه اسـتجلب الكثـير مـن النقـد بالنسـبة لفلسـفة رولـز نفسـها، عـلى اعتبـار أنهـا عمـدت إلى محاولـة بنـاء نمـوذج مرجعـي تجتمـع لديـه المتناقضـات الجذريـة، فكيـف يصـح أن نعـزل كانـط عـن عمقـه الميتافزيقـي؟ بـل كيـف يصـح ويمكـن أن ندمـج الـشروط الكانطيـة: مـن فرضيـة الاسـتقلالية، وأسـبقية العـدل عـلى الخـير، وأسـبقية الشـخص عـلى الغايـات،

65. *Ibid*., p. 233

وغير ذلك من المفاهيم التي تحيل الى معجم الفلسفة النقدية لكانط، وفي نفس الوقت نبطن ذلك بشروط هيومية، من قبيل سياق العدالة الذي يمثل عنصرا أمبريقيا واضحا من خلال إحالته على مسألة الندرة، والخيرات الأولية، وغيرها من العبارات التي لا تنسجم مع الطابع الصوري لكانط. لقد كانت هذه التوليفات النظرية مجلبة لنقد كل التيارات، سواء تلك التي تعد نفسها امتدادا للكانطية، أو تلك التي تنتمي للتقاليد إلامبريقية، وحسب عبارة جون بيير دوبي duppy [66] « لقد كان رولز أمبريقيا أكثر من اللازم بالنسبة للكانطية، وصوريا أكثر مما ينبغي بالنسبة للأمبريقين».أو حسب عبارة مكاييل صندل الساخرة «لقد حاول رولز بناء كانطية هيومية».

كل هذا يظهر بوضوح أن «نظرية العدالة»، كتاب كثير المزالق والأتاويه، إنه محاولة فريدة لإعادة الكلمة إلى الفلسفة الأخلاقية، لكن في مرحلة صعُب فيها أن تحافظ هذه الفلسفة على استقلاليتها الكاملة، وعلى قدسيتها المحضة والمتعالية على ما يطرحه المجتمع الحديث من إشكالات اقتصادية وسياسية وسيكلوجية، ومن هنا فإن لغة هذا النص هي أخلاط معجمية، تتحدث لغات كثيرة، وتثير قضايا متباينة، لكن عينها تتركز على عمق أخلاقي، كل مظاهر المجتمع معقودة على ثباته وتأسيسه القوي والمتين. فإذا كانت الفلسفة الأخلاقية الكلاسكية قد زاحمت المؤسسات الدينية، لأجل بناء قول في الأخلاق موازي أو مستقل حتى على هذه المؤسسات الدينية، التي حاولت أن تقف الموضوع الأخلاقي عليها وحدها، فإن فلسفة رولز كانت في الواقع تعاند رجل السياسة، ورجل الاقتصاد، ورجل العلم، كل أولائك الذين اعتقدوا أن السؤال الأخلاقي لاحق وذوقي بالنسبة للشأن العمومي، وهو ما رفضه رولز بشدة، ففي رأيه أن كل خطابات هؤلاء تستعمل من حيث لا تحتسب عبارة أخلاقية غير واضحة دلاليا واستدلاليا بالنسبة إليهم، تتمثل في كلمة العدالة، التي يحتاج هؤلاء جميعا، أن يعيدوا فيها التفكير بعمق أكبر، وهو ما لن يتحقق إلا بالعودة إلى الفلسفة، أي بشكل ما بالعودة إلى الرشد.

6. دورُ العدالَة، وظيفتُها وطَبيعتُها

يفتتح رولز كتاب النظرية بفصل يحاول أن يحمل فيه الخطوط العريضة لمشروعه العام، بحيث يقدمها على شكل أفكار كبرى، لن تجد تفصيل بنائها الاستدلالي إلا

66. J.p. Pierre Dupuy, Le Sacrifice et l'envie : Le Libéralisme aux prises avec la justice sociale, Calmann-Lévy; Édition, 1996, p. 88.

لاحقا، ولكنه مع ذلك يولي أهمية كبرى لعملية إجماله لمفاهيمه المركزية، لعلمه المسبق بأن مسلكيته البنائية في التأليف، والقائمة على الحوار الافتراضي، سواء من خلال المسلك الدفاعي الذي يمارسه ضد اعتراضات مفترضة، أو المسلك النقدي الذي يظهر من خلاله عدم كفاية النظريات الغريمة لتقديم مرجع شامل وثابت لأسئلة الاجتماع والتعاون، كل ذلك سيبدد انتظام الكتاب وترتيبه، و لذلك فهو يحتاط لهذا التعقد من خلال هذه المقدمة.

وأول ما يركز عليه رولز في هذا الصدد، هو الدور المنوط بالعدالة رأسا، حيث يبدو أن لهذه الأخيرة دورا حمائيا يجعلها تصرفا وسيرورة مؤسساتية، غايتها المركزية هي صون الحرمة العميقة للشخص، ضد أي شطط أو غلبة اعتباطية، وبالتالي لا ينبغي أن نبحث عن نجاعة العدالة في إطار مضامين محددة، لأن ما هو عدل لا يمكن أن يحدد بكيفية نهائية، فقائمة الوضعيات التي يمكن أن توصف بالعدالة، متعددة ومتنوعة ومتباينة، من حيث الطبيعة ومن حيث الكيفية، وهذا ما يؤكد عليه رولز حينما يماهي بين العدالة و بين الحقيقة، بحيث تمثل الأولى فضيلة المؤسسات، بينما تمثل الثانية فضيلة الأنساق الفكرية.

فكما أن سؤال الحقيقة يطرح عادة باستقلال عن الحقائق، مادامت هذه الأخيرة لا يمكنها أن تحمل هذه الصفة إلا على أساس معيار نظري عام، يحدد فكرة الحقيقة عامة، بحيث تعتبر الوقائع والقضايا الإخبارية الحاملة لصفة الحقيقة مجرد وسائل لاختبار مدى تناسب الفكرة العامة مع الحقيقة، في ضبط الملامح الفارقة بين ما هو حقيقي وما هو غير ذلك، فإن العدالة بدورها حينما تتحول إلى صورة نظرية، تصبح مختلفة عن صفة العدالة المرسلة، التي تأخذ طابع قناعات حدسية، تجعلنا ننطلق منذ البداية من معرفة بما هو عدل : « إن المساواة في الحقوق المدنية والحريات للجميع تعتبر مسألة مبتوت في أمرها – يؤكد رولز ـ ، حيث إن ضمان الحقوق على أساس العدالة ليست موضوعا للمتاجرة السياسية أو لحسابات المصالح الاجتماعية»[67] وبالتالي إن دور نظرية العدالة ليس بالضبط هو تحديد هذه القناعات، وإنما توفير مرجع يسمح بتقييمها، وبإخراجها من طابعها الحدسي، وبالتالي إن السؤال الذي يطرحه رولز ليس هو : هل للعدالة أولوية مطلقة؟ فهذا أمر نملك جميعا إجابة تلقائية عليه، حتى ولو اخترنا بفعل ضعف أخلاقي ما، سلوكا أو مؤسسة تناقضه، بل إن السؤال الأعمق، هو كيف يمكن

67. Op.cit, Theory, p. 8.

تبريـر هـذه القناعـة؟ وعـلى أي شـاكلة ينبغـي ترتيـب هـذه القناعـات وتنظيمهـا لـكي تبـدو مقنعـة اسـتدلاليا للجميـع، حتـى وان كانـت منـذ البدايـة قناعـة مشـتركة لديهـم؟

إن الـذي يجعـل مفهـوم العدالـة لا يصـح أن يكتفـي بـأن يكـون قناعـة شـخصية، هـو كونهـا في نهايـة المطـاف، ـ أي بعـد أن نتجـاوز بعدهـا الكـمالي، الـذي يجعلهـا تتحـول الى صفـة وصـورة فاضلـة للرجـل العـادل[68] ـ فضيلـة بينيـة ومعنيـة ضرورة بالعلاقـات المحـددة بقواعـد وقوانـين عامـة ومسـبقة، عـلى خـلاف العلاقـات الحميمـة والوديـة، التـي لا تحتـاج الى قوانـين بهـذه الصـورة، ومـن هنـا فإنهـا فضيلـة اجتماعيـة، مـما يعنـي أن دورهـا يكمـن في تنظيـم العلاقـات داخـل المجتمـع، وليـس فقـط داخـل الوجـدان الفـردي.

ولأن المجتمـع الـذي يقـوم عـلى تعـاون مشـترك بـين النـاس، لا بـد وأن يطـرح إشـكالية التنافـس والتوزيـع، مادامـت أطـراف هـذا التعـاون غـير محايـدة تجـاه ثمـار هـذا التعـاون، فـإن مبـادئ العدالـة سـتأخذ صـورة عدالـة اجتماعيـة، أي أنهـا سـتلعب دور وسـيلة « لتحديـد الحقـوق والواجبـات داخـل المؤسسـات الأساسـية للمجتمـع، كـما التوزيـع المناسـب لمكاسـب وتكاليـف التعـاون الاجتماعـي»[69].

إن تصـور العدالـة بشـكل مـا، هـو الثقـل الـذي نحتاجـه لخلـق التـوازن مـع القـوى الطـاردة للنزوعـات التنافسـية، حيـث إن هـذه الاخـيرة يمكنهـا أن تمثـل عائقـا أمـام قابليـة الاجتـماع والتعـاون، لكـن التوافـق عـلى مؤسسـات محكومـة بمبـادئ مشـتركة للعدالـة، يقبـل كل أطـراف التعـاون الاجتماعـي الاحتـكام إليهـا، يبـث داخـل هـذه الجماعـة روح وفـاق مـدني، يـوازن بـين الحـذر المتبـادل وبـين الحـس التعـاوني، وهـو مـا يجعـل هـذا التصـور العمومـي، بمثابـة ميثـاق أسـاسي لمـا يدعـوه رولـز بالمجتمـع المحكـم التنظيـم **well ordered society**، أي المجتمـع الـذي يتوفـر عـلى تصـور للعدالـة مـن هـذا القبيـل.

لكـن هـذا المجتمـع المحكـم التنظيـم، هـو مجـرد فرضيـة نظريـة، لأن المجتمعـات الإنسـانية الفعليـة تتحكـم فيهـا دائمـا تصـورات مختلفـة للعدالـة، تختلـف باختـلاف وجهـات النظـر والمواقـع الاجتماعيـة، غـير أن ذلـك لا يمنـع حاجـة مثـل هـذه التصـورات إلى تصـور مرجعـي عـام، يسـمح بإعطـاء تبريـر عمومـي يتجـاوز مجـرد وجهـات النظـر الجزائيـة، وبالتـالي فـإن مطلـب وجـود مبـادئ للعدالـة يكمـن دورهـا في التوفيـق والتحكيـم بـين التصـورات المختلفـة، لا يعتـبر مناقضـا لتعدديـة هـذه التصـورات.

---

68. الطرح السقراطي مثلا يثير مثل هذه المفارقات لفكرة العدالة.

69. *Ibid*., p. 31.

بالإضافة الى هذا الدور التحكيمي، فإن تصور العدالة العمومي، يلعب وظائف أخرى، من قبل التنسيق بين المشاريع الفردية، حتى لا تدخل في حالة التنافي والاصطدام داخل المجال التعاوني العام، فتعديل المشاريع الفردية، باعتماد هذا التصور هو احتياط ضروري لها، حتى لا تحرم من قوة الدعم الجماعية، ومن ثمة فإن هذا التنسيق يسمح بتحقيق فعالية أكبر وأعدل، فتحديد هذه الأخيرة هو أيضا إحدى وظائف تصور العدالة، وأخيرا وكنتيجة للوظيفتين السابقتين، إن الانسجام الذي يتحقق بفعل هذه المرجعية المشتركة يعطي لهذا التعاون طابع الاستقرار Stability.

بناء على ما سبق فإن وظيفة التحكيم والتنسيق والفعالية العادلة والاستقرار، تجعل تصور العدالة يحمي الروابط الاجتماعية من التآكل والانفراط، فهو قوة داعمة للاجتماع الحضاري، مادام أن هذا التصور يعمل على تدبير الاصطدامات والمواجهات، من خلال مبادئ للعدالة يكون لكل الأطراف دور في تقريرها وتبريرها وتنزيلها، فهو اجتماع منظم بفعل مؤسسات، لكن روح هذه الأخيرة وشرعيتها توجد في المكونات الفردية للجماعة، ومن هنا فاستقرار هذه الجماعة لا يتناقض مع استقلالية أفرادها.

7. البنية الأساسية للمجتمع من حيث هي الموضوع المركزي للعدالة وعلاقتها بمبادئ العدالة

إن هذا البعد العلائقي والاجتماعي للعدالة الذي يعنى به رولز، سيجعل الموضوع الذي تتوجه نحوه تنظيما وتأطيرا، هو تلك المؤسسات التي يكمن دورها في توزيع الحقوق والواجبات، من حيث هي وسيلة لتدبير نتائج التعاون الاجتماعي. فالحق والواجب بهذا المعنى، يملك امتدادا أمبريقيا واجتماعيا أوليا. يدعو رولز هذا المؤسسات بالبنية الأساسية للمجتمع basic structure of society، والتي هي كما سبقت الاشارة مفهوم نحته صاحب نظرية العدالة في مرحلة الخمسينيات، لولا أنه يركز في هذه المرحلة على طابعه الاجتماعي والسياسي، أكثر من تركيزه على بعده التجريدي الذي يجعله مجرد خلفية تنظيمية للممارسة. ان الامر في هذه اللحظة أكثر وضوحا، فما يعنيه رولز هو مؤسسات محددة ترتبط بالبنية السوسيو - اقتصادية للمجتمع، والدستور السياسي، وبما هي أدوات لحماية وتحصين وتطعيم المجتمع، ضد المخاطر المحدقة بالحريات وبالمساواة.

وبتركيز رولز على «البنية» السياسية والاقتصادية، فإنه يقصد أن موضوع العدالة غير معني بشكل مباشر بتدبير الحالات الخاصة للتظلمات، بل ينبغي التركيز على ما

هـو أعمـق داخـل أسـس المجتمـع، أي عـلى القواعـد والمبـادئ التـي تسـم وتحسـم حيـاة الأفـراد والجماعـات بشـكل مصـيري، منـذ وضعيـات الإنطـلاق الأولى، وهـذا يعنـي مـن ضمـن أشـياء كثـيرة أخـرى، أن التفكـير الفلسـفي في العدالـة مطالـب بـأن يطـال العِـرْق العميـق للنظـم الاجتماعيـة، إذا مـا أراد فعـلا أن يقـدم تصـورا نظريـا فعليـا لهـذا المجتمـع. أمـا الانشـغال بآثـار الظلـم والاعتقـاد بـأن ذلـك تفكـير في العدالـة، فهـو تفكـير خـارج موضـوع نظريـة العدالـة، إذ مـن الواضـح أن تظلماتنـا لا يمكـن أن تكـون مشروعـة وواضحـة إلا حينـما تنطلـق مـن تصـور دقيـق عـن العدالـة، وعندمـا تعالـج وتفكـر في السـبب البنيـوي للإخـلال بهـا، الـذي يصـح حينئـذ فقـط، وبعـد إتمـام هـذه المهمـة، أن ندعـوه ظلـما.

ولذلـك فنقـاش موضـوع العدالـة، هـو تفكـير في المفاهيـم المرجعيـة العميقـة المحـددة لـكل الخطابـات السياسـية والاجتماعيـة، وذلـك مـن قبيـل مفاهيـم القيمـة والاسـتحقاق وغيرهـما مـن المفاهيـم الأساسـية. إن مطلـب العمـق هـذا، سـيجعل نظريـة العدالـة معنيـة قبـل كل شيء «بمبـادئ العدالـة»، التـي تصبـح مرتكـزا لتحديـد المؤسسـات المخولـة بتنزيـل مقـررات تلـك المبـادئ، عـلى المسـتوى السـياسي والاجتماعـي؛ وبالتـالي إن التفكـير في التظلـمات الخاصـة، يقتـضي اسـتحضار المؤسسـات المتسـببة في دواعـي هـذه التظلـمات، لكـن الضبـط النظـري لتمثـل هـذه المؤسسـات سـواء في صورتهـا الأمبريقيـة أو المثاليـة، يقتـضي تأمـلا وتفكـيرا في المبـادئ التـي انبنـت عليهـا ولأجلهـا، وحينـما نتحكـم نظريـا في عدالـة هـذه المبـادئ، نكـون بذلـك قـد بلغنـا شـأوا مـن الوضـوح النظـري، يسـمح لنـا بالتحكـم أو عـلى الأقـل اسـتباق كل الإمكانـات التنظيميـة للمتجمـع، ومـن ثمـة التأكـد مـن عدالتهـا أو ظلمهـا.

8. مثالية فرضية المجتمع المحكم التنظيم

غـير أن هـذه الشـفافية النظريـة لا يمكنهـا أن تتحقـق بشـكل تـام، إلا مـن خـلال تحيـز الموضـوع النظـري للعدالـة، داخـل مجـال ضيـق وافـتراضي في لحظـة أولى، ثـم الانتقـال فيـما بعـد إلى تطبيقاتـه المبـاشرة، ويتـم ذلـك بعـدم الانشـغال في إطـار نظريـة العدالـة، بمفهـوم الصـواب عمومـا Rightness، والاكتفـاء بالتركيـز عـلى عدالـة محليـة لمجتمـع محـدد، ومـن هنـا اسـتبعاد الانشـغال بالنظريـة الدوليـة للعدالـة، فـما يصـح داخـل مجتمـع محـدد قـد لا يصـح

بالنسبة للمشهد الدولي العام، كما قد لا ينسجم مع الجماعات الخاصة، فالعدالة داخل أسرة مثلا لا تتحقق على نفس صورة عدالة المجال العمومي.[70]

لذلك يدعونا رولز ألا نختبر الطابع المنصف للعدالة، إلا في إطار إجرائي منظم للتعاون داخل مجتمع نفترضه في هذه اللحظة، منفصلا ومعزولا عن باقي المجتمعات الأخرى، وللمزيد من صورنة هذا التصور النظري للعدالة، يلزم افتراض الوضعيات التي يختبر في إطارها هذا التصور، بأنها وضعيات خضوع كامل strict compliance، ولذلك فالمجتمع في هذا اللحظة ينبغي أن يفترض مجتمعا محكم التنظيم Well-ordered society، تنطبع كل واجهاته بطائلة تصور العدالة، وبعد أن نستبين هذا الموضوع النظري بشكل كامل، يصبح بإمكاننا إكمال هذا التصور في سياق ما يدعوه رولز بالطاعة الجزئية Partial Compliance، حيث تطرح قضايا التظلمات والاعتراضات، التي من الطبيعي أن يعرفها أي مجتمع تنافسي.

يمكن القول إن جون رولز يركز في بادئ الأمر على العدالة البسيطة أو البريئة، إذا ما استحضرنا عبارة هيوم الشهيرة حول العدالة كفضيلة ماكرة، لكي يسمح للمبادئ أن تظهر في صورة دقيقة، وذلك على نفس النحو الذي تشتغل به النظرية العلمية، التي تقارب القضايا الصريحة، وتقدم النموذج الكامل لموضوع المقاربة، ثم تنتقل بعد ذلك إلى القضايا المختلطة أو الاستثنائية، ومن هنا فمثالية فرضية المجتمع المحكم التنظيم، ومفهوم الخضوع الكامل، لا يفيد أن رولز يقدم نظرية طوباوية، بل إنه بهذه الفرضية يمارس فقط نوعا من التدقيق المنهجي حول موضوع العدالة.

يؤدي هذا التقسيم الثنائي لمقاربة البنية الأساسية للمجتمع، إلى خصوصية مهمة في الطرح الرولزي، حيث إن النظرية العامة في بعدها المثالي تقدم معيارا عاما لتقييم عدالة البنية الأساسية للمجتمع، لكن هذه الأخيرة يمكنها أن تكون نتيجة لمبادئ مختلفة للعدالة، إذ يجوز أن يخضع المجتمع لمبادئ اشتراكية او ليبرالية، بيد أن ذلك ينبغي أن يتم في مرحلة ثانية، تأتي بعد استخلاص معيار قادر على التمييز بين عدالة وظلم نتائج هذه المبادئ على مستوى البنية الأساسية. يمكن القول إذن بوجوب التمييز بين العمليات التوزيعية التي تتكفل بها مبادئ عدالة محددة، وبين المعيار العام الذي ينبغي أن يُقَوِّمَ به هذا التوزيع.

70. هذا مأخذ سيستعمله ساندل M. Sandel في نقد رولز، دون استحضار هذا التحفظ الذي عبر عليه صاحب نظرية العدالة.

ولذلك فمن المهم استحضار هذا الفارق، لأن رولز يتحدث أحيانا على مبادئ العدالة عموما، لكنه في حالات أخرى، يركز على مبدأي العدالة كإنصاف، وهما ما يمثل تصورا من ضمن تصورات أخرى ممكنة، فهو في الحالة الأولى يركز على موضوعات ذات طبيعة ابستمولوجية تتعلق بآليات منهجية محددة، وكذلك بموضوعات معيارية عامة، بينما في الحالة الثانية يثير نقاشا متعلقا بمضامين سياسية وأخلاقية معاندة لتصورات أخرى، وهذا ما يجعله في المستوى الأول محايدا اديلوجيا، لكنه في الحالة الثانية يمثل حساسية خاصة ومحددة. وكثيرا ما يسقطنا عدم التمييز بين هذين المستويين، في صعوبة فهم وتحديد الطينة الايدلوجية لرولز، الذي يبدو لليساريين بأنه يدافع على بنية أساسية مرهونة بنظام السوق، ويبدو للمحافظين مدافعا على الدولة التدخلية والعدالة التوزيعية، والحال أن ما يريده رولز هو بالضبط الخروج من هذه الثنائية، من خلال الحفاظ على حيادية ابستملوجية في المستوى المثالي الأول، والانخراط في الدفاع العادل على قناعات أخلاقية محددة في المرحلة الثانية.

ولذلك يدعونا رولز إلى عدم خلط تصور العدالة من حيث هو مبادئ عامة، وبين المُثل الاجتماعية التي يتجاوز مجالها مجال مبادئ العدالة، فإذا كانت الأولى تتوفر على تصور خاص مرغوب فيه لكيفية التوازن الاجتماعي العام، بين المطالب المختلفة والمتنافسة، فإن مبدأي العدالة يسعيان فقط الى إيجاد معيار يساعد في ضبط العناصر التي ينبغي اعتمادها لوصف هذا التوازن بالعدالة على المستوى الاجتماعي، فيما يمكن أن تتضمن المُثل الاجتماعية، أكثر من هذا المستوى (البعد التاريخي / الجمالي/ الروحي...)، وهذا ما يعبر عنه رولز بتدقيق آخر يميز فيه بين مفهوم العدالة وبين تصور العدالة، « يتحدد مفهوم العدالة، بالوظيفة التي تلعبها المبادئ التكوينية في توزيع الحقوق والواجبات، وفي توزيع الاعتبارات الاجتماعية المناسبة لهذه المبادئ، بينما تصور العدالة **Conception**، هي تأويل لهذا الدور"[71].وهذا بيان التمييز بين عدالة المؤسسات الخاضعة لمقاربة إجرائية مجردة وعامة، وبين عدالة الأشخاص والسلوكات التي هي في واقع الحال مجرد تأويل وتجسيد للعدالة بمعناها الأول.

71. *Ibid.*, p .9

9. أهميـة مفهـوم العقـد الاجتماعـي وتناسـبه مـع وظائـف مبـادئ العدالـة، وطبيعـة المواطـن العقلانيـة

إن تحديـد موضـوع العدالـة في هـذا الجانـب العـام، هـو مـا سيجعل رولـز يعيـد التفكير في علاقتـه مـع مفهـوم العقـد الاجتماعـي، حيـث إن هـذا الأخـير هـو الأنسـب للتعبـير والتأسـيس للطابـع العـام للعدالـة، عـلى اعتبـار أن فعـل التعاقـد، هـو بطبيعتـه سـعي إلى تحصيـل موافقـة وتوافـق عـام، وليـس فقـط عمليـة تأويـل خـاص لتصـورات العدالـة، إن العقـد نمـط حـواري للتفكـير والتبريـر، وبالتـالي إنـه وسـيلة فعالـة لدفـع الـذات إلى التخـارج مـع جوانيتهـا الضيقـة، والانخـراط في تقييـم الحجـج والأطروحـات، مـن وجهـة نظـر الآخريـن باعتبارهـم شركاء في عمليـة التأسـيس لمبـادئ العدالـة، التـي يفـترض فيهـا أن تكـون ملزمـة للجميـع.

إن مفهـوم العقـد إذن يسـتحضر جميـع المواصفـات التـي يفترضهـا رولـز في المواطـن المثـالي والتمثيـلي، وذلـك مـن قبيـل طابـع العقلانيـة؛ حيـث إن الفكـر التعاقـدي فرصـة لبنـاء المطالـب عـلى أسـس عقلانيـة تسـتجلب اقتنـاع الآخريـن، أو الحرية،باعتبـار أن التعاقـد لا يتـم إلا بـين أطـراف تتمتـع بهـذه الصفـة التـي تمنحهـم أهليـة الإرادة والاختيـار، وأخـيرا إن العقـد هـو بالـضرورة تـداول حـول مصالـح عقلانيـة، مـما يعنـي أنـه ليـس إذعانـا قربانيـا، ولا تسـليما للآخـر بمنطـق التضحيـة، بـل انـه يقتـضي اهتمامـا فعليـا مـن طـرف المتعاقديـن بمصالحهـم، في إطـار تسـويغ عـام لهـا، ينطلـق مـن المسـاواة بـين أعضـاء العقـد، وعـدم أفضليـة مصلحـة أي طـرف عـلى الآخـر.

10. الوضعية البدئية من حيث هي التأويل الرولزي لمفهوم العقد الاجتماعي

إن العقلانيـة والحريـة والمسـاواة، التـي تشـكل مقومـات الأنانيـة العقلانيـة للمواطـن، تقتـضي وجـود وضعيـة تعاقديـة سـليمة تحـترم كل هـذه الصفـات، بحيـث تكـون وضعيـة منصفـة fair ومنتظمـة منـذ البدايـة عـلى شـاكلة تسـمح بعدالـة الاختيـارات الناتجـة عنهـا، عـلى اعتبـار أن كل مـا ينتـج عـن إجـراءات عادلـة لا بـد وأن يكـون هـو أيضـا عـادلا. يدعـو رولـز وضعيـة الاختيـار هـذه بالوضعيـة البدئيـة "Original position"[72] والتـي هـي المقابـل

72. لقد اخترنا تأدية هذا المصطلح بعبارة بدئية لأن رولز على خلاف نظريات حالة الطبيعة، لا يتحدث عن الأصل بالمعنى الجنيالوجي للكلمة، بقدر ما يبحث عت آلية تسمح في كل مرة يصل فيها المجتمع إلى أزمة، بإعادة البداية التعاقدية على المستوى النظري. كما أن كلمة الأصل مفعمة بزخم هائل من الدلالات لا ينسجم مع سعي رولز إلى استعمال معجم محايد على المستوى الأخلاقي.

النظـري لحالـة الطبيعيـة، فهـي وضعيـة مسـاواة ومواجهـة لحالـة توتـر وضغـط وفوضويـة، تقتـضي اللجـوء إلى اختيـار جماعـي لمبـادئ تسـمح بالتغلـب عـلى الطابـع غـير المسـتقر لحالـة مسـاواة غـير خاضعـة لمبـادئ.

وهكـذا يمكـن القـول إن الوضعيـة البدئيـة هـي لحظـة مزدوجـة: فمـن جهـة هـي مشـكل عميـق، يتضمـن تناقضـا بـين الحريـة ومـا بـين المسـاواة، الـذي ينتهـي الى مواجهـات تائهـة بـين أطـراف العقـد، لكنـه مـن جهـة أخـرى هـو بدايـة الحـل عـلى اعتبـار أن هـذه الوضعيـة توفـر مجـالا يسـمح باختيـار عـادل لمبـادئ تكمـن مهمتهـا في تجـاوز أزمـة التعايـش بـين حريـة ومسـاواة أطـراف هـذا العقـد، وهـذا مـا يتحقـق مـن خـلال مجموعـة مـن الاحتياطـات الإجرائيـة، التـي تضعـف الجانـب المتوتـر في هـذه الوضعيـة، وترجـح الجانـب الايجـابي الحـواري والتعاقـدي. ويعتـبر اجـراء "حجـاب الجهـل" الـذي سـنعود لتفاصيلـه أهـم تعديـل يخضـع لـه رولـز الوضعيـة البدئيـة، لـكي يجعـل منهـا سـياقا عـادلا للاختيـار .

11. بيان مبدأي العدالة مبنى ومعنى

إن مسـألة العدالـة نظـرا لطابعهـا الاجتماعـي ولبعدهـا النظـري تجعلنـا نتأرجـح في الواقـع بـين مسـلكين في المراقبـة، فإمـا أن نتنـاول العدالـة مـن حيـث المؤسسـات الملموسـة والمحـددة داخـل سـياق فعـلي، فتكـون بذلـك هـي مـا يتوفـق واقعيـا وبشـكل ملمـوس، في توزيـع مناسـب للحقـوق والواجبـات والامتيـازات، أو ننظـر إلى العدالـة مـن حيـث هـي تصـور نظـري مجـرد يرسـم بشـكل مسـبق أشـكال تحقـق العدالـة داخـل شروط محـددة. وهـذا مـا سـوف يسـقطنا في ثنائيـة الواقعـة والمعيـار، ومسـألة علاقـة الأوليـة بينهـما.

يبـدو هـذا التأرجـح الظاهـري واضحـا في حضـور مفهـوم المؤسسـة داخـل أي تعريـف للعدالـة، بحيـث يصبـح كل منهـما لا يمكـن أن يفهـم إلا في علاقـة ترابطيـة جوهريـة بينهـما، عـلى اعتبـار أن المؤسسـة هـي « نظـام عمومـي مـن القواعـد التـي تحـدد الوظائـف والوضعيـات، في ارتبـاط بالحقـوق والواجبـات، والسـلطة والتكاليـف المتعلقـة بهـا، وحسـب هـذه القواعـد تصبـح أشـكال مـن الأفعـال مباحـة وأخـرى ممنوعـة...»[73] إن ارتبـاط المؤسسـة بالقواعـد، يجعـل العدالـة، مـن جهـة نظامـا صوريـا مجـردا يحـدد معقوليـة هـذه القواعـد وانسـجامها، لكنهـا مـن جهـة أخـرى تحقيقـا واختبـارا لهـذه القواعـد عـلى مسـتوى الإنجـاز، وهـذا قـد يطـرح صعوبـة فعليـة في عمليـة التنظـير للتصـور المناسـب للعدالـة داخـل المجتمـع.

73. *Ibid*., p. 86

بيد أننا يمكن أن نتجاوز ذلك حسب رولز إذا ما استحضرنا شيئين: أولا : أن مفهوم العدالة ومفهوم المؤسسة يحيلان الى مجموعة من القواعد العمومية، وبالتالي هناك تناسب معين، بين الطابع التجريدي للعدالة والطابع العمومي للمؤسسة، فكلاهما يقاربان القضايا التوزيعية والحقوقية، من وجهة نظر لا شخصية وعامة، ثانيا : أنهما يُبَرَّرَان معا من خلال توافق مفترض، وهذا ما يجعل العدالة والمؤسسات المعبرة عنها، تعبر وتجسد نتائج توافق عمومي؛وبالتالي فإن التفكير في العدالة لابد وأن ينطلق من تأمل في منشإ هذا التوافق ومبرراته، حتى وهو يستحضر المؤسسات في بعدها الملموس، مما يعني أن الطابع التجريدي لنظرية العدالة والذي سيبدو واضحا في عمومية واختزالية مبدأي العدالة المقترحين من طرف جون رولز، يَدْخُل في صميم مقتضيات العدالة، من حيث هي نقاش حول قواعد عامة لتنظيم الحياة الاجتماعية.

بعبارة أخرى يمكن القول إن الشأن الاجتماعي والسياسي، هو في أمس الحاجة إلى فلسفة تستطيع أن تنظم لديه هذه الحاجة التجريدية، في مقابل المهام التدبيرية والإدارية التي يكمن دورها في تحقيق ممارسة خاضعة لضوابط القواعد والمبادئ العامة للعدالة. ينبهنا رولز في هذا السياق، الى ضرورة التمييز بين القواعد التكوينية Constituve rules للمؤسسات، التي هي ما يحدد الحقوق والواجبات، وبين الاستراتيجيات العقلانية، التي تتابع بشكل ما تنظيم الأعمال المحققة لمطالب القواعد العامة، فإذا كانت الأولى جزء أساسي من المؤسسة، فإن الثانية هي مجرد لواحق تدبيرية ومصاحبة لما هو أولي وسابق عليها، أقصد نظام القواعد العام.

يفيد هذا أن رجل السياسة ورجل القانون، وهو يمارس خبرته التدبيرية لهذا البعد التنظيمي للمؤسسات، يظل مشتغلا على حوافي وسطح المؤسسة، إذا لم ينتبه بنوع من الحس الفلسفي، الى ذلك البعد العميق لأهمية القواعد العامة في بعدها التأسيسي والتجريدي في نفس الوقت. إن مقاربة الفيلسوف بهذا المعنى، تتوفر على تفوق خاص في مسألة العدالة الاجتماعية نظرا لشموليتها، فهي لا تعنى بهذه القاعدة أو تلك، لأن عدالة القاعدة الواحدة أو ظلمها لا يفيد عدالة أو ظلم المؤسسة كاملة، كما أن هذه الأخيرة بدورها غير كافية لتقييم النسق العام للمؤسسات داخل المجتمع، فمن الجائز مثلا أن تكون هناك مؤسسات عادلة داخل مجتمع معين، يتم إلغاؤها أو تحييدها من طرف مؤسسات أخرى. إن فكرة العدالة لا يمكن أن تناقش إلا في إطار النسق العام الناظم لكل هذه المؤسسات. وهذا ما يدعوه رولز " البنية الأساسية للمجتمع والمؤسسات".

غير أن هذا النسق العام يمكنه أن يعبر فقط على الطابع الصوري للعدالة، من حيث هي خضوع لمجموعة من القواعد النسقية المنسجمة، وهذا يضمن فقط الطابع الشرعي لهذه العدالة، إنه يعبر على سلطة القانون Rule Of Law، لكن هذه السلطة يمكنها أن تتحقق داخل أنظمة ظالمة، حين الاكتفاء بالاحترام الحرفي للقواعد العامة، والتعامل حسب ضوابط المساواة أمام القوانين، لكي نحقق عدالة من هذا القبيل، لذلك على الفيلسوف أن يستحضر أيضا مضامين العدالة Substantive Justice، لكي يجد مرتكزا صلبا لما هي العدالة في صورتها الفعلية، وذلك من خلال بناء مضامين محددة نصل إليها عبر افتراض انتظارات أناس فعليين تحدوهم في نفس الوقت « الرغبة في إتباع قواعد، بشكل حيادي ومسؤول، ومعالجة الحالات المتشابهة على نحو واحد، وقبول مستتبعات المعايير العامة المرتبطة بكيفية حميمة بهذه الرغبة، أو على الأقل لديهم نية القبول الطوعي بحقوق وحرية الآخرين، والاقتسام المنصف لامتيازات وكلفة التعاون الاجتماعي»[74].

إن مبدأي العدالة هما ما سيعبر على هذه المضامين، لذلك فهما ليسا مجرد قواعد صورية، وإنما أوامر فعلية ذات مضامين وكلفة محددة، وهذا ما يجعلهما معلَما حقيقيا يمكن اللجوء إليه لأجل تحديد مدى عدالة بنية أساسية من عدمها. ومن الواضح أن رولز يسلك في هذا الصدد مسلكا كانطيا فهذا الأخير ينطلق أيضا من صورة الأمر القطعي لكي ينتهي الى استخلاص مضامينه، فقط هذه المضامين لا تتأسس انطلاقا من معطيات واقعية، وإنما من كيفية خاصة في التبرير تجعل هذه المضامين الأكثر تناسبا مع انتظارات وتوافقات المواطنين.

12. صياغة مبدأي العدالة كمهمة مفتوحة: التأويلات المتعددة

تعتبر عملية صياغة مبدأي العدالة كإنصاف، عملية مفتوحة على إمكانات تعديلية مستمرة، ذلك أن منهج التوازن الانعكاسي يقتضي كما سبقت الإشارة، أن يكون هناك دائما فعل جيئة وذهاب بين المنطلقات الحدسية وبين القضايا المؤسسة نظريا، فنعدل في كل مرة اقتضى الأمر ذلك ،إلى أن نصل إلى صيغة نهائية، تحقق التوازن بين قطبي العمل النظري. ولذلك سيقدم رولز صيغة أولية لن يتوقف على طول مساره النظري على تعديلها وإعادة صياغتها. وذلك على الشكل التالي :

74. *Ibid.*, p. 52.

في مستوى أول من بيان مبدأي العدالة يمكن أن نقرأ ما يلي :

أولا: يلـزم أن يحـوز كل شـخص حقـا متكافئـا للنسـق الأكـثر اتسـاعا مـن الحريـات الأساسـية المتسـاوية بـين الجميـع والمنسـجمة مـع النسـق ذاتـه بالنسـبة للآخريـن.

ثانيـا : ينبغـي تنظيـم التفاوتـات الاجتماعيـة والاقتصاديـة عـلى شـاكلة تجعلهـا في نفـس الوقـت "أ" تعطـي إمكانيـة أن ننتظـر منهـا بـأن تكـون لمصلحـه كل فـرد، " ب" وأن ترتبـط بوضعيـات ووظائـف مفتوحـة في وجـه الجميـع.

إن هـذه الصياغـة وحسـب رولـز نفسـه، تحمـل الكثـير مـن الغمـوض، خصوصـا فيـما يتعلق بالمبـدأ الثـاني، الـذي يحتـاج لتدقيـق أكـبر، فعبـارة "لمصلحـة كل فـرد" وعبـارة "مفتوحـة في وجـه الجميـع"، تحمـلان الكثـير مـن الإمكانيـات التأويليـة، مـما يقتـضي الاشـتغال عـلى تدقيـق هـذه العبـارات في تـوازن مـع تقديـم الاسـتدلال، وهـو مـا لـن يصـل إلى صياغتـه النهائيـة إلا في الفصـل 46. لكـن في انتظـار ذلـك يلـزم التنبيـه إلى أن هـذه الصياغـة العامـة، والتـي كـما هـو معلـوم مختصـة بالتطبيـق عـلى البنيـة الأساسـية للمجتمـع، تحمـل في الواقـع لونـين مـن المهـام التوزيعيـة، أحدهـما مختـص بالحقـوق والحريـات، والآخـر مرتبـط بتوزيـع الامتيـازات ذات الطابـع الاجتماعـي والاقتصـادي، ومـن هنـا لـزم أن نقسـم البنيـة الأساسـية ذاتهـا إلى قطاعـين، يناسـب كل واحـد منهـما طبيعـة أحـد مبـدأي العدالـة : قطـاع يختص بقائمـة الحريـات والحقوق، يعنـى مثـلا بالحريـات السياسـية (الحـق في التصويـت والحـق في الوظائـف العموميـة) حريـة التعبـير حريـة الاجتـماع، حريـة التفكـير والاعتقـاد، حريـة الشـخص، التـي تتضمـن حمايتـــه من القهـــر النفـسي والاعتـــداء الجسـماني integrity Of the persone، حريـة الملكيـة الشـخصية، الحمايـة مـن الاعتقـالات التعسـفية، وغـير ذلـك مـن الحريـات. وفي هـذا القطـاع يتـم التركيـز عـلى البعـد المسـاواتي، فـكل مطالـب هـذا المبـدأ تسـعى إلى الحيلولـة دون حـدوث التفـاوت بـأي شـكل مـن الأشـكال.

أمـا القطـاع الثـاني مـن البنيـة الأساسـية، فيرتبـط بمطالـب المبـدأ الثـاني، الـذي يسـعى إلى توزيـع نتائـج التعـاون الاجتماعـي تحـت مقتضيـين: أولا جعـل المناصـب المسـتجلبة لامتيـازات اقتصاديـة أو اجتماعيـة مفتوحـة في وجـه الجميـع دون اسـتثناء، لكـن المسـاواة في هـذه الحالـة ذات طبيعـة إمكانيـة فقـط، مـادام أن مثـل هـذه الوضعيـات ليسـت بالحجـم الـذي يسـمح بتوفيرهـا للجميـع، ولذلـك فالحـرص ينبغـي أن ينصـب عـلى جعـل التبـاري حولهـا يتـم بكيفيـة عادلـة، وبعـد ذلـك وحتـى لا تتحـول هـذه الامتيـازات إلى غنائـم عـلى حسـاب المجتمـع ككل، ينبغـي أن تـبرر بقـدر مـا تحقـق مـن امتيـازات إضافيـة يسـتفيد منهـا

الجميع، بحيث إن مردودية الامتياز الفئوي المنصف، يكون بالنسبة للجماعة أكبر مقارنة بوضعية يتم فيها إلغاء هذا الامتياز.

هذا من جهة علاقة مبدأي العدالة مع البنية الأساسية، أما فيما يخص العلاقة القائمة بينهما داخليا، فهي علاقة أولية معجمية Lexical order، بحيث لا يمكن الانتقال إلى المبدأ الثاني إلا بعد استيفاء جميع مقتضيات المبدأ الأول، وهذا ما يمكن دعوته بأولية الحريات الأساسية على كل المقاربات الاجتماعية والاقتصادية، فالحريات ذات قيمة مطلقة، فهي غير قابلة للمقايسة أو المساومة إزاء أي امتياز ينتمي للقطاع الثاني، فلا يمكن مثلا أن نبرر الحد من بعض الحريات الأساسية باسم مرد ودية أكبر على مستوى الدخل أو الشغل، كأن نقدم مثلا مدونات شغل تضحي بجزء من مدونات الحرية، لأجل فعالية استثمارية أكبر[75]، إن سلوكا كهذا يعد إخلالا بالنظام المعجمي السالف الذكر، بحيث لا يصح الانتقال إلى القواعد التوزيعية إلا بعد أن نحقق مطالب مبدأ الحريات.

لكن يلفت رولز نظرنا إلى أن المقصود بالحريات في هذا المبدأ، ما هو أساسي منها، وما يمكن أن يعد كل إخلال به، أو اختزال له، أو انتقاص منه، مساسا بشروط احترام الشخص، لكن تلك الحريات التي لا تنتمي مباشرة إلى حرمة الشخص، وتنتمي إلى مستوى آخر قابل للنقاش والمراجعة، كحرية ملكية وسائل الإنتاج مثلا، أو حريات العقود الخاصة، وغيرها من الحريات الاستشكالية، فإنها غير مدعومة بقوة أولية المبدأ الأول.

كما أن المبدأ الثاني ينبغي أن يسعى إلى احترام مقتضيات المبدأ الأول في جميع عمليات التوزيع التي يتكفل بها، فلا يصح بحال إلغاء حرية أساسية بإجراء اقتصادي أو اجتماعي. ومطلب الانسجام هذا، يفيد أن البعد الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع العادل، ليس مستقلا عن بعدها الدستوري المرتبط بالمبدأ الأول على الخصوص، ويعتبر هذا التدقيق نقطة خلافية عميقة، بين فلسفة رولز وبين مفكري الليبرالية الاقتصادية، حيث أن مفهوم القيمة التي يركز عليها رولز تتأصل في رؤية أخلاقية محددة، وليس مجرد قيمة تبادلية خاضعة لنظام السوق؛ ولهذا يعتبر رولز أن مبدأي العدالة هما مجرد حالة خاصة لمفهوم أعم، أو مثال أعلى للعدالة يمكن التعبير عنه كالتالي:

75. هذا مثال توضيحي فقط رغم أن هذه اللحظة ليست لحظة تشريعات.

كل القيم الاجتماعية ـ الحريات والفرص المفتوحة أمام الفرد، والدخول والثروة، وكذلك الأسس الاجتماعية للاحترام، الذاتي Self-Respect – ينبغي أن توزع بشكل متساوي إلا في حالة ما كان التوزيع التفاوتي لإحدى هذه القيم أو لها جميعا، في مصلحة كل فرد.

إن مفهوم القيمة في هذه الصياغة، واضح الملامح الأخلاقية، ولذلك فعملية التوزيع القائمة على أساس هذا التصور لا يمكنها أن تكون كمية خالصة، على اعتبار أن صياغة نظرية القيم مشحونة بعبارات كيفية، من قبيل الاحترام الذاتي، الذي يعبر بشكل صريح على النزعة الأخلاقية لرولز، التي تجعل مفهوم عدالة مجتمع ما يرتبط بحس أخلاقي للجماعة، فهو أكثر من مجرد دربة حسابية تعتقد أن دقة الأرقام والمبيانات تغنيها عن استحضار البعد الإنساني للمجتمع منظورا إليه في سياق تعاوني إنصافي، ويتحقق ذلك أكثر ما يتحقق من خلال التمييز الأولي بين الحريات والحقوق الأساسية، وبين الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية، وعدم الخلط بينها في عمليات التوزيع، فما يناسب الأولى لا يصح بالنسبة للثانية.

كما أن عمليات التوزيع هذه لا ترتبط بمنظورات شخصية بالمعنى الضيق، حيث إن مبدأي العدالة ترتبط بالمؤسسات لا بالأفراد، لذلك فإن اختيار مقتضياتهما ينبغي أن يتم من هذا المنظور «فليس هناك أي من المبدأين ينطبق على توزيع خيرات خاصة بين الأفراد الشخصيين – يقول رولز – الذين يمكن تسميتهم بأسماء شخصية».[76] وهذا ما يفيد أن مفهوم الشخص المتضمن في صياغة المبدأين، يرتبط بدلالته التمثيلية، وفي هذا استبعاد للتصورات الفوضوية التي ترفض هذا التصور العام للشخص، كما أن ذلك يلزمنا بقراءة مفهوم الخيرات الأولية التي ستكون موضوعا للتقسيم من هذا المنظور التمثيلي، إنها كل ما يمكن أن ينتظره ويتمناه الكائن العاقل، فهي إذن ليست تفضيلات سيكولوجية، وإنما تصورات مرتبطة بأشكال جماعية للوجود.

الحرية المقصودة بالنسبة لرولز، ليست هي أحاسيس التحرير التي يصعب إخضاعها للمقاربة الموضوعية، وإنما هي «مجموعة من نماذج الأشكال الاجتماعية»[77]. وهذا ما يفيد أننا يمكن أن نغير المنظورات التمثيلية، من خلال تعديل الوضعيات الاجتماعية، على أساس أن هذه لأخيرة متداخلة ومتشابكة مع بعضها البعض، حيث

76. *Ibid*., p. 55.

77. *Ibid*., “Liberty is a certain pattern of social forms”.

يصح أن نعتبر مثلا أن السماح بامتيازات معينة داخل وضعية محددة، يمكنها بأثرها الإيجابي على وضعيات الآخرين أن تغير منظورهم للتفاوت، كما أن هذا الترابط، يسمح أيضا بتعديل نظام الحريات، حسب نفس المنطق، فلا نغير إلا ما يخلق انسجاما عاما داخل نسق الحريات العام الذي يندمج الجميع تحت إمرته.

غير أن هناك اختلافا بين المبدأ الأول والثاني، فإذا كان مبدأ الحريات أكثر استقرارا، لكونه يقوم على أساس مبدأ المساواة، فإن المبدأ الثاني يحتاج إلى دعامة تبريرية أكبر، نظرا لأنه يسعى إلى إضفاء طابع العدالة على وضعية تفاوتية، فكيف يمكن إذن الخروج من الوضعية البدئية المساواتية التي تعتبر معيارا Benchmark أوليا، إلى وضعية تفاوت عادل في إطار البنية الأساسية للمجتمع؟ ما هو التأويل المناسب للمبدأ الثاني؟

لقد سبقت الاشارة إلى أن القسم الأخير من المبدأ الثاني يسمح بتأويلات كثيرة، لكن يمكن ردها إلى معنيين طبيعيين لكل منهما، مما يعني أن عبارة «لمصلحة كل فرد» و«مفتوحة في وجه الجميع» قابلة لأربع دلالات يُجملها رولز في اللوحة التالية :

« لصالح كل فرد »

مبدأ التفاوت	مبدأ الفعالية	«مفتوحة في وجه الجميع»
-ج- الارستقراطية الطبيعية	-أ- نظام الحرية الطبيعية	المساواة محددة من حيث هي انفتاح المهن أمام الكفاءات
-د- المساواة الديمقراطية	ب – المساواة الليبرالية	تكافؤ الفرص المنصف

إذ يمكن أن نفهم عبارة «لصالح الكل»، إما باعتبارها تمثل مبدأ الفعالية أو مبدأ التفاوت، أما عبارة «مفتوحة في وجه الجميع» فيمكن أن تفهم من حيث هي تعبير على مفهوم المساواة من حيث هي انفتاح المناصب في وجه الكفاءات، أو من حيث هي تدل على تكافؤ الفرص المنصف. وهذا ما يتضمن أربعة تأويلات ممكنة للمبدأ الثاني : إما من خلال قراءته كمبدأ يدافع على نظام الحرية الطبيعية، أو على المساواة الليبرالية، أو على الارستقراطية الطبيعية، أو أخيرا على المساواة الديمقراطية. وسينتهي تحليل رولز إلى اختيار التأويل الأخير باعتباره الأنسب لتصور العدالة كإنصاف.

ان مبدأ الفعالية الذي يحيل إلى معيار باريتو Pareto حول التوزيع الأمثل، يقوم على تصور مفاده أنه في حالة وضعية تنافسية خالصة وكاملة، يتم التبادل الحر بين فاعلين

اقتصاديين لخيرات وخدمات يتم استبدال أغلاها و/أو أكثرها فعالية، بأخرى أرخص و/أو أكثر فعالية، إلى غاية بلوغ وضعية توزيعية لا يصبح فيها من الممكن تحسين إنتاج واستهلاك طرف، دون انتقاص إنتاج واستهلاك الطرف الآخر، حينئذ نكون قد بلغنا الوضعية الأكثر فعالية في التوزيع. إلا أن هذا المبدأ حسب رولز يمكن أن يتحقق بما لا حد له من الوضعيات، لأن مبدأ باريتو هو مبدأ كمي يرتبط أكثر بالتوازن بين كميات السلع وفعاليتها الوظيفية، لكنه ليس مبدءا كيفيا يستحضر بشكل واضح مشاريع حياة أطراف التبادل، إنه مبدأ الحد الأقصى **Maximum**، وليس مبدأ الحد الأمثل **Optimum**، وهذا ما يفيد عدم كفاية مبدأ الفعالية في تأطير العمليات التوزيعية داخل المجتمع، وهو ما يعبر عنه رولز كالتالي : « إن مبدأ الفعالية لا ينتخب توزيعا محددا للسلع باعتباره التوزيع الأكثر فعالية. لذلك، فلكي ننتخب من بين هذه الوضعيات الفعالة المتعددة، نحتاج بالضرورة إلى مبدأ آخر من قبيل مبدأ العدالة»[78].

وهكذا يرفض رولز المرادفة بين « لصالح كل فرد» وبين مبدأ الفعالية. حيث بالإمكان أن نصل إلى وضعية مثالية حسب مبدأ باريتو لكن في إطار ظالم، فمثلا داخل مجتمع استعبادي يصح أن تتصور تبادلا بين الخدمات والخيرات، بكيفية متوازنة، وأي إخلال بانتظامها ينجم عنه المساس بمصلحة جماعات تمثيلية داخل هذا السياق الاجتماعي، مما يعني أن ليس كل وضعية فعالة عادلة، كما ليس كل وضعية عادلة فعالة.

أما الشق الآخر من المبدأ الثاني، فيمكن أن يفهم كاستدعاء لمبدأ الاستحقاق القائم على الكفاءة، وهو ما يتجسد في نظام تقنين بلوغ المناصب بنوع من الإجراءات الاحترازية، التي تجعل كل حصول على منصب، يتضمن الاستحقاق الطبيعي له، دون استحضار أي عامل أو امتياز اجتماعيين، وهذا ما نعبر عنه «بانفتاح المناصب أمام الكفاءات»، وهو ما يوائم نظام الحرية الطبيعية، إلا أن هذا التأويل يستحضر فقط الحالة النهائية للكفاءة من خلال العمليات الصورية للاصطفاء، لكنه ينسى أن هذه الوضعية النهائية هي نتيجة تراكم مجموعة من العوامل الأخرى المؤثرة على وضعيات الانطلاق الفعلية « إن التوزيع الراهن للدخول وللثروات، هو مجرد أثر تراكمي لتوزيعات سابقة للامتيازات الطبيعية – أي للمواهب والامتيازات الطبيعية – التي تم تطويرها أو إهمالها»[79]، مما يعني أن التنافس يكون محسوما بشكل مسبق،

78. *Ibid.*, p. 100.
79. *Ibid.*, p. 101.

تبعا لهذه العوامل الاعتباطية غير الخاضعة للاستحقاق، وبالتالي فإن هذا المبدأ، يحتاج إلى إجراءات تعديلية لا تنصب على الحالة الراهنة للتنافس، وإنما على أصولها البعيدة، فالعدالة لا تقوم على مجرد إخضاع الجميع لنفس الآليات التقويمية، وإنما ترتبط أكثر بمنع العوامل الاعتباطية، سواء الاجتماعية أو الطبيعية، أن تؤثر في نهاية المسار التنافسي، ولذلك فإن مفهوم التكافؤ المنصف للفرص، يبدو الأقدر على التأويل الصحيح لعبارة «مفتوح أمام الجميع».

على أساس ما سبق يرفض رولز نظام الحرية الطبيعية، الذي يتقوم بالحرية والمناصب المفتوحة أمام الجميع، ومبدأ الفعالية، وهي الأثافي الثلاث لليبرالية الاقتصادية الكاملة، والتي نظرا لامتناعها عن السماح لكل أشكال تدخل الدولة، تجعل البنية الأساسية للمجتمع محكومة بقوة العوامل الاعتباطية، سواء الاجتماعية أو الطبيعية، رغم أنها تحاول أن تدفع عنها هذه التهمة من خلال التركيز على بناء أنظمة توزيعية تبدو غير متحيزة، ولكن كما رأينا، هذه الأنظمة الصورية، تهتم بمصبات مشاريع الحياة دون أن تعتني بمنابعها، أي بوضعيات الانطلاق الأولية.

وهو تقريبا نفس مآل المجتمع القائم على أساس « المساواة الليبرالية، التي تتحدد بمبدأ الحرية، ومبدأ الفعالية، ومبدأ تكافؤ الفرص العادل، إنه مجتمع يسعى إلى تأطير نظام السوق الحر، بمجموعة من الإجراءات التعديلية والتشريعية، التي تسمح بنوع من التحكم في مسار الحياة الاقتصادية، بحيث تضمن من خلال إجراءات ضريبية عدم حدوث تضخم في مراكمة الثروات، على حساب جزء من المجتمع، كما تسمح باستفادة الجميع من خدمات عمومية للتعليم، لأجل تحقيق نوع من تكافؤ الفرص بين الجميع.

إن هذا النظام الليبرالي يقول رولز : «له أفضلية على نظام الحرية الطبيعية، ولكنه مع ذلك ليس كافيا». على اعتبار أنه رغم محاولته التحكم في العوامل الاعتباطية الاجتماعية، فهو يظل محافظا على ربط توزيع الخيرات على أساس استحقاقات طبيعية، مثل الذكاء وغيره من المواهب التي تجعل مبدأ التكافؤ العادل للفرص، لا يشتغل بكيفية كاملة في عملية التوزيع، مادام هذا النظام رغم تدخله في النظام التعليمي غير قادر على أن يقوم بنفس الأمر فيما يخص الأسرة، حيث تتمكن القدرات الطبيعية أن تتطور وتبلغ نضجها الكامل، مما يعني أن مؤسسة الأسرة تظل حاملا للعوامل الاعتباطية في تحديد مصير الأشخاص، فلا أحد منا يستحق فعلا الأسرة التي يولد داخلها، سواء بالمعنى الإيجابي أو السلبي، مما يعني أن النظام الليبرالي رغم كل احتياطاته، فهو لا يستطيع أن

يفي بوعوده حول تمحيض عمليات الاستحقاق من كل العوامل الاعتباطية، فهو في نهاية التحليل يظل عرضة للاعتباط الطبيعي والاجتماعي معا، ومن ثمة فهو لا يصلح كتأويل لمبدأي العدالة.

أما نظام «الارستقراطية الطبيعي»، فهو يؤول المبدأ الثاني في تعبيره عن مبدأ التفاوت، بحيث إن هذا الأخير ينبغي أن يصب في مصلحة الجميع، ولكنه لا يولي أي اهتمام لمسألة أصول هذا التفاوت، فالمناصب تفتح في وجه ذوي الكفاءات والقدرة على القيام بمهامهم في أحسن صورة، ولذلك فهو نظام يحترم بشكل حرفي مبدأ انفتاح المناصب في وجه المواهب، انه نظام الأقليات المتفوقة minocraties التي تجعل جزءا كبيرا من المجتمع مرتهنا بمثل هذه الكفاءات الاستثنائية، وبأريحية مبدأ واجب النبلاء « noblesse oblige »[80]. وهو نظام يحمل نفس النقائص التأويلية لسابقه. كما أنه نظام يقوم على أساس اعتباطية أخلاقية، وعدم استقرار، ومن هنا عدم قبوله كتأويل مناسب لمبدإ يسعى إلى تحقيق تصور تعاوني للمجتمع، وليس تصورا إحسانيا كما هو حال هذا النظام الارستقراطي.

يبقى إذن التأويل الأخير الذي سيأخذ به رولز، وهو نظام المساواة الديمقراطية الذي يزاوج بين مبدإ تكافؤ الفرص المنصف وبين مبدأ التفاوت، ولذلك فهو الأنسب مع تصور المجتمع التعاوني، ذلك أن المبدأ الثاني يشرط العدالة التوزيعية بمدى قدرتها على تحسين وضعية الأطراف الأقل حظا، وفي هذا يتفوق على مبدأ الفعالية، الذي كما رأينا يترك العدالة مفتوحة على إمكانيات لا محدودة. إن هذا التأويل يسعى منذ البداية إلى تعديل وضعيات الانطلاق، بإجراءات تنصب على المؤثرات الاعتباطية والاجتماعية والطبيعية، ولكنه في نفس الوقت يحتاط من خلال مبدأ التفاوت، من الإمكانيات غير العادلة التي يمكن أن تأُول إليها العمليات التوزيعية العامة للخيرات الاجتماعية الأولية، التي من الواجب أن نحرص على حصول الجميع على ما يكفيه منها، لأجل احترام «شرط احترام - الذات»، الذي لا يمكنه أن يتحقق دون إمكانيات أساسية ضرورية.

إن التكافؤ المنصف للفرص، يتجاوز بشكل ما الطابع الصوري لتكافؤ الفرص التقليدي، فهو يأتي كنتيجة لترتيب البنية الأساسية بكيفية تجعلها في نهاية المطاف تقدم للتنافس على المناصب، مواطنين أخذوا كل فرصهم الحقيقية، لكي تنموا كفاءاتهم

80. بالفرنسية في النص الأصلي.

وقدراتهم إلى حدها الأقصى، وذلك من خلال دعم وتمويل تعليم عمومي، يسمح بتعديل كل النقائص التي يمكنها أن تطال تكوين المواطنين، بحيث يمكن أن يصل ذوي المواهب المتكافئة طبيعيا في نهاية المطاف إلى نفس مستوى النضج، سواء في نظام تعليمي خاص أو عمومي.

وبالتالي إن التكافؤ المنصف للفرص، يقتضي تدخلا فعليا في المسارات الاجتماعية للناس، انه يقتضي قرارات تكوينية، تبني الكفاءات، وتدعمها، وتدفع كلفة تطورها ونموها، وليس مجرد مهندسين يخططون لأنظمة اصطفاء صورية وعامة. على هذا الأساس، إن مقتضى التدخل الفعلي يناقض بشكل واضح التصورات التي تراهن على كفاءة السوق، في تنظيم التنافس على المناصب باسم استحقاق الكفاءة، وتحت ذريعة أن ذلك فقط سيوفر فرصا أكبر للإنتاج، الذي سينعم به الجميع في نهاية المطاف.

يزاوج تأويل المساواة الديمقراطية بين مبدأ تكافؤ الفرص المنصف وبين مبدأ التفاوت، ولذلك فهو الأنسب مع تصور المجتمع التعاوني، حيث إن المبدأ الثاني يشرط العدالة التوزيعية، بمدى قدرتها على تحسين وضعية الأطراف الأقل حظا، وفي هذا يتفوق على مبدأ الفعالية الذي كما رأينا يترك العدالة مفتوحة على إمكانات لا محدودة، في إطار مجتمع على مبدإ الفعالية.

إن المدافعين على هذا التصور، ينطلقون من أن التدخل في حرية الاستئجار والتعاقد، سيعيق التطور العام للكفاءة الإنتاجية للمجتمع، مما سيتضمن تبديدا للكفاءات باسم إجراءات تكافلية مع الأقل كفاءة، لكن هذا الاعتراض يقوم على خطأين: أولا الثقة المبالغ فيها في القوانين اللا شخصية للسوق، أو ما يدعى باليد الخفية، التي تراهن على أن حرية التنافس ستؤدي بالضرورة إلى النتائج الأفضل على مستوى المردودية الجماعية، وتتناسى أن قيام المجتمع بأكمله على قوانين التنافس يؤدي إلى خلق مجتمع يتشكل من رابحين وخاسرين، ما دام الربح والخسارة هما بدورهما إحدى قيم السوق الأساسية، الحال أن ذلك سيمثل عاملا مشوشا على استقرار المجتمع المحكم التنظيم، الذي سبق الإشارة أنه مجتمع يقوم على مبدأ التعاون المنصف، أما الخطأ الثاني فهو الاعتقاد أن رولز يدافع في إطار تكافؤ الفرص المنصف على الكفاءات الأقل جودة، والحال أن ما يسعى له رولز ليس ضمان إجراءات تمييزية لدعم المتوسط أو الضعيف ضدا على المتفوق، بقدر ما يراهن على إعطاء الفرصة كاملة أمام الجميع لكي يصلوا إلى أوج كفاءتهم الطبيعية، فالسعادة الحقيقية داخل المجتمع، هي إتاحة الفرصة للجميع لنقل

استعداداتهم الخيرة من الإمكان إلى القوة، الذي يعبر على التوجه العام إلى جعل تحقيق الذات كجزء من مبدأ احترام الذات، بحيث يظهر المجتمع من خلال بنيته الأساسية يشجع تنمية القدرات والرقي بها، هو ما يدعوه رولز بالمبدأ الأرسطي.

بالإضافة إلى التعديل الذي يجريه تأويل المساواة الديمقراطية للمبدأ الثاني، من خلال إصلاح الطابع الصوري لمبدأ تكافؤ الفرص، فانه أيضا يطرح داخل نفس المبدأ علاقة الأولية المعجمية، مثلما طرحها في مبدأي العدالة عموما، فكما أننا ملزمون بعدم الانتقال إلى تحقيق المبدأ الثاني الا بعد استيفاء مطالب المبدأ الأول المتعلقة بتكافؤ الحريات والحقوق، فإننا أيضا وحسب نفس المنطق لا يصح أن نسمح بتفاوتات في الدخول والثروات إلا بعد أن نستوفي شروط التكافؤ المنصف للفرص، بعبارة أخرى إن مبدأ التفاوت لا يمكنه أن يصبح مبررا إلا بعد تنظيم البنية الأساسية للمجتمع بحيث يكون بإمكان الجميع أن يأخذ فرصته في تحقيق ذاته، ثم لأن هذا المبدأ هو نفسه لاحق لمبدأ الحريات، وذلك يجعل المساواة الديمقراطية، لا تسمح بأي تفاوت إلا بعد التكافؤ المنصف للفرص، ولا تسمح بهذا الوضع الذي يتضمن في نهاية المطاف فكرة التنافس على مناصب ذات مردودية أكبر، إلا بعد أن نكون قد احترمنا المساواة في الحقوق والحريات الأساسية.

مما يعني أن رولز لا يقع في نفس المآل التفاوتي الحر للنظام الليبرالي، مادامت أن كل عمليات التوزيع مرتهنة ببنية أساسية، لا تسمح بأي مفاجأة فيما يخص وضعية الحريات والحقوق داخل المجتمع، وبالتالي فإذا ما أصبحت نتيجة مبدأ التفاوت تجسد نوعا من مراكمة الثروات التي يمكنها أن تؤثر في الوضعيات الحقوقية للمواطنين الأقل حظا، فيمكن اللجوء إلى تدخلات الدولة لكي ترجع الأمر إلى مستواه المقبول، الذي يحترم أولية المبدأ الأول على الثاني من جهة، وأولية الشق الأول من هذا الأخير على الشق الثاني، وهكذا يمكن القول إن تأويل المساواة الديمقراطية للمبدأ الثاني، هو الأنسب لتصور العدالة كإنصاف، لأنها تستدعي أيضا استحضار مبدأ الحريات، وبالتالي فهي تقدم تأويلا نسقيا لا يجتزئ تصور العدالة كإنصاف.

إن هذا الترابط النسقي الذي يستدعيه مبدأ التفاوت، يجعل امتيازات التعديل العامة للعمليات التوزيعية، رغم ارتباطها المبدئي بوضعيات الأكثر حرمانا، تعم في الواقع جميع شرائح المجتمع، وهذا ما يدعوه رولز بالعاقة المتسلسلة

chaine connection[81]، التـي تقـوم عـلى افـتراض وجـود تداخـل في نظـام القيـم بـين جميـع مؤسسـات البنيـة الأساسـية، بحيـث إن القيمـة العامـة لا تتحـول مـن خـلال التركيـز عـلى مركـز واحـد، وإنمـا كل حركـة تغيـير أو تحويـل للقيمـة داخـل مؤسسـة بعينهـا يؤثـر عـلى القيمـة في باقـي المؤسسـات الأخـرى، إن الأمـر هنـا يبـدو شـبيها بنظريـة اليـد الخفيـة، ولكـن مـع إضافـة المقتـضى الأخلاقـي، الـذي يتحـدد في النظـر إلى التوزيـع العـام للقيـم مـن وجهـة نظـر الطـرف الأقـل حظـا داخـل الجماعـة، فهـذا الترابـط العـام بـين جميـع مكونـات المجتمـع يظـل مشـترطا ومرهونـا بمبـدأي العدالـة معـا. «إن حركـة التغيـير في اتجـاه التنظيـم الكامـل للعدالـة، تحسـن انتظـارات الجميـع... فداخـل نظـام اجتماعـي عـادل، هنـاك في الغالـب انتشـار عـام للامتيـازات»[82].

إن المقصـود مـن التعديـلات القائمـة عـلى أسـاس مبـدأ التفـاوت، ليـس هـو تفضيـل طـرف عـلى آخـر، فهـو ليـس مبـدءا يُجـرم النجـاح الاجتماعـي، ويفـرض عـلى ذوي الامتيـازات المسـتحقة خدمـة طبقـة الفقـراء والفاشـلين، كـما سـيدعي الكثـير مـن نقـاد رولـز، وعـلى رأسـهم روبـرت نوزيـك[83]، إنمـا المطلـوب هـو حمايـة الاسـتقرار والسـلم الاجتماعـي مـن خـلال وضـع سـلم للأولويـات، يتـدرج في إرضـاء الانتظـارات بشـكل متـوال وليـس بمنطـق تراتبـي أو صراعـي، فالمجتمـع العـادل مـن منظـور رولـز ليـس مجتمـع مغالبـة، ولذلـك فهـو لا ينتهـي في إطـار عملياتـه التوزيعيـة، بضحايـا و مسـتغلين، سـواء مـن الطبقـات المحظوظـة أو مـن الطبقـات المحرومـة، وهـو مـا يمثـل عـلى التـوالي القـراءة الرأسـمالية والماركسـية للعلاقـات الاجتماعيـة، وإنمـا يخلـص إلى عدالـة يشـعر معهـا الجميـع أنـه مسـتحضر داخـل منظـور البنيـة الأساسـية للمجتمـع بكيفيـة سـليمة وغـير عدائيـة، وهـذا مـا يعـبر عنـه رولـز بوضـوح « في وضعيـة أساسـية تتكـون مـن سلسـلة مـن الأفـراد التمثيليـين بشـكل مناسـب، علينـا أول الأمـر أن نـؤوج رفاهيـة الأكـثر فقـرا، ثانيـا، وعـلى أسـاس الرفاهيـة المعطـاة مـن منظـور الأقـل فقـرا، ننتقـل إلى رفاهيـة مـن يليـه مبـاشرة في سـلم الرفاهيـة المتصاعـدة، وهكـذا دواليـك إلى أن نصـل إلى آخـر حالـة.... وهـذا مـا يمكـن دعوتـه بمبـدأ التفـاوت المعجمـي»[84]. مـما يعنـي أن مبـدأ التفـاوت هـو مبـدأ معنـي بضـمان التـوازن بـين الأولويـات، وليـس مبـدأ لتبريـر

81. *Ibid*., p. 70.

82. *Ibid*., p. 72.

83. أنظر أيضا قراءة ويل كمليكا W . kymlicka في المثال الشهير للاعب التنس وفلاح ما بعد الظهر، حيث يعتقد أن النجاح الاجتماعي لهذا الأخير سيفرض عليه تمويل الحياة الباذخة للأول الذي أضاع حياته في الهوايات المكلفة، ومن الواضح أن هذا المثال لا يتناسب مع مفهوم تعميم الامتيازات.

84. Ibid., p.73

التفرقة الطبقية بالمعنى الضيق للكلمة، خصوصا وأن مفهوم الغنى داخل مجتمع من هذا القبيل، لا يفيد ـ وذلك من المنطلق المبدئي ـ الغنى على حساب الآخرين، وإنما الغنى لصالح وفي صحبة الآخرين، الذين لهم كل الفرص هم أيضا لكي يحققوا أفضل إمكاناتهم لبلوغ المناصب التي ترتبط بمثل هذه الامتيازات.

كل ما سبق يستدعي إعادة صياغة المبدأ الثاني ليأخذ الشكل التالي :

ينبغي أن تنظم التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية على شاكلة تسمح في نفس الوقت « أ » باستجلاب أفضل التوقعات للأقل حظا و« ب » وأن ترتبط بوظائف ووضعيات مفتوحة في وجه الجميع، حسب تكافؤ عادل (منصف) للفرص[85].

وهكذا يصبح المجتمع محصنا بضمانات إجرائية مسطريه، تمنع وقوعه في وضعيات غير عادلة، ذلك لأن مبدأي العدالة يؤطران بنيته الأساسية، التي تتحول إلى مجموعة من القواعد المنظمة بشكل عادل للتعاون الاجتماعي، الذي يتغيا خلق امتيازات معممة بكيفية منصفة، وبالتالي فإن هذه القواعد تؤطر من جهة، أشكال التعاون، ومن جهة أخرى مشروعية الانتظارات، حيث إن المطالب العامة والفئوية داخل هذا المجتمع، تقوم على أساس نسق من القواعد العادلة والعمومية، فهي ليست مطالب مساومة ومقايضة بالمعنى الاقتصادي الضيق، بل هي موسومة في عمقها وهويتها بالمطلب الأخلاقي للعدالة.

13. العدالة الإجرائية الخالصة والتكافؤ المنصف للفرص

وهذا ما يفسر من منظور رولز تضمن مبدأي العدالة لشرط التكافؤ المنصف للفرص، حيث أن ذلك يحيل إلى نوع من العدالة المسطرية أو الإجرائية الخالصة، فهو من جهة لا ينظم عمليات بلوغ المناصب من خلال مبدأ مستقل، كما هو حال العدالة الإجرائية الكاملة، التي تقوم على أساس قسمة كمية لموضوع التوزيع، بحيث توصف نتيجتها بالعدالة على أساس مبدأ سابق ومستقل، يعطي رولز في هذا الصدد مثال تقسيم « الكعكة» القائم على شرط أن يأخذ من يتكفل بالقسمة نصيبه آخرا، وهو ما يتضمن اللجوء إلى القسمة المتساوية، ولا ينظم العملية من خلال إجراءات مختلفة حسب السياق وخصوصية الوضعية، وهذا ما يدعوه بالعدالة المسطرية أو الإجرائية غير الكاملة، وهي عدالة غير مضمونة النتائج، رغم أنها أقل تبسيطية من سابقتها. في

85. لقد تعمدنا تكرار هذا التمييز لكي نظهر كيف استغل رولز مكاسب تحليلاته التأويلية.

مقابل ذلك إن العدالة المسطرية الخالصة، تقوم على مجموعة من القواعد التي ينبغي أن تطبق كاملة، دون تجزئة أو اختزال، وهذا التطبيق المنصف، هو ما يسم النتائج أيضا بصفة الإنصاف.

وهذا ما يقتضي في إطار العدالة الاجتماعية تحقيق هذه الإجراءات المسطرية للعدالة، من خلال خلق مؤسسات متكاملة تمثل الخلفية العادلة Back-ground لباقي المؤسسات الأخرى ذات الطبيعة الدستورية أو السوسيو اقتصادية، مما يعني أن النظام المؤسساتي للمجتمع العادل، هو ترجمة وتجسيد لقواعد عامة عادلة، ولذلك فالعدالة التي يدافع عليها رولز ليست عدالة شرعية قانونية بالمعنى الوضعي، يمكن اختصارها في عبارة العدالة هي تطبيق القوانين، وإنما هي عدالة منصفة تجعل القوانين ذاتها تقوم على خلفية من القواعد المنصفة، كما يتضمن ذلك أن مقاربة العدالة الاجتماعية، ينبغي أن تقوم من خلال منظور مؤسسي عام، وليس من منظور الأفراد مباشرة، ولذلك فالعدالة كإنصاف رغم ممارستها لعمليات مساعدات، فهي ليست بسبب ذلك عدالة متمحورة على هذا النوع من العمليات، على اعتبار أن المهمة التوزيعية للعدالة كإنصاف تتجاوز مجرد خدمة الانتظارات الشخصية بالمعنى الضيق للكلمة.

14. مفهوم الخيرات الأولية: عدالة التوزيع من عدالة الطلب

إن الانتظارات التي تعني العدالة كإنصاف، إنما هي تلك القائمة على أسس عقلانية ومن منظور تمثيلي مناسب داخل البنية المؤسساتية العامة للمجتمع، وهذا ما يدعوه رولز بالخيرات الأولية، التي تعتبر أدوات مركزية لتحقيق مشاريع الحياة العقلانية المنسجمة مع المتطلبات الأخلاقية للعدالة، وهو ما يجعل هذه الخيرات من جهة ذات طابع اجتماعي، نظرا لارتباطها بالبنية الأساسية للمجتمع، ثم أنها من جهة أخرى ذات طابع عقلاني، لأنها إشباع للتطلعات العقلانية، مما يعني أن العدالة كإنصاف ليست مجرد تدبير اقتصادي للتطلعات الاستهلاكية الكمية، بقدر ما هي محاولة لتأطير هذه التطلعات داخل نظرية تصالح بين مفهوم الخيرات ومفهوم العدالة، من خلال جسر العقلانية. ولذلك فحينما سيدمج رولز الحريات والحقوق في خانة هذه الخيرات التي تدور حولها تطلعات وانتظارات العينات التمثيلية، فهو لا يقصد تحويل هذه القيم العليا إلى بضائع وسلع تمارس عليها عمليات القسمة والتوزيع، وإنما بالأحرى لكي يضع في عمق المحفظة الاقتصادية للخيرات، نبضا أخلاقيا وحقوقيا، يُذكر المشرعَ والقاضيَ ومن يملك الصلاحيات التوزيعية بأن حساب العدالة، هو قبل كل شيء

تحسب واحتساب للآثار الأخلاقية للعمليات الاقتصادية والتشريعية داخل المجتمع، ومن هنا فإن مبدأي العدالة يقتضيان دائما استحضار هذه المطالب الأخلاقية في إطار تأويل صيغهما، ولذلك فإن « كل أجزاء نظرية العدالة يلزم أن تجسد الملامح الأخلاقية للبنية الاجتماعية» [86] حسب عبارة رولز.

15. طبيعة النزعة المساواتية لمبدأي العدالة وعلاقتها بالتربية القيمية

إن مبدأي العدالة رغم إفساحهما إمكانية التفاوت الاجتماعي، فهما مع ذلك محكومين بنزعة واضحة نحو المساواة Thendency to Equality، ويتجلى ذلك واضحا في توجه المجتمع نحو إصلاح كل المعيقات الاعتباطية، سواء الطبيعية أو الاجتماعية، لأجل إعطاء فرصة عادلة حقيقية للجميع، فهناك تطلع عميق لدى رولز لاعتبار التفوق سمة غير مستحقة، وبالتالي فإنه يجعله المقابل المنطقي من جهة الحكم لمفهوم الإعاقة، فحيث لا يصح أن نؤاخذ المعاق على مصابه، فيمكن القول إن المتفوق أيضا لا يستحق أن نحمده بشكل مطلق، مادام أنه في جانب مهم من مواهبه، قد وُهب قبل أي استحقاق ممكن، أكثر من الآخرين، كل ذلك يجعل رولز يبدو متحيزا للمواهب المتوسطة، أو الأقل من المتوسطة[87]، وذلك كنوع من الاحتراز من ظهور أقليات متفوقة، تدفع باللامساواة إلى حدود لا يقبلها منطلق العدالة كإنصاف.

و لأجل منح المتواضعين في قدراتهم الاجتماعية والطبيعية فرصة أكبر، يدعو رولز إلى تخصيص نصيب أكبر من الموارد لصالح تعليمهم ورعايتهم : « هكذا يؤكد هذا المبدأ – يقصد مبدأ التفاوت – أنه لأجل التعامل مع جميع الأشخاص بكيفية متكافئة، ولأجل منحهم تكافؤا فعليا للفرص، ينبغي على المجتمع أن يوفر عناية أكبر للمعاقين على المستوى الطبيعي والمحرومين على المستوى الاجتماعي منذ ولادتهم»[88]. هذا الاهتمام ينبغي أن يأخذ صورة مصاريف استثنائية في المراحل التعليمية الأولية على الأقل.

إذن إن مبدأ التفاوت يتضمن بشكل ما مبدأ التعديل Principle of redresse، أو على الأقل إنه لا يستبعده. إن الذي يهم رولز بشكل أولي هو أن يتم باستمرار تحسين وضعيات الأقل حظا، وتأطير المجتمع بآليات تسمح للجميع بأن يحسن انتظاراته وليس فقط أن يحقق كل ما يعن من انتظارات حتى ولو كانت مبتذلة، فمن المهم خلق

86. *Ibid*., P. 81.

87. كان روبرت نوزيك من أكبر المنتقدين لما اعتقده عداء ضد التفوق، وتغريما له.

88. *Ibid*., p. 84.

أجـواء تربويـة تسـمح للجميـع بـأن يترقـى في مقومـات مـشروع حياتـه، لذلـك يركـز رولـز كثـيرا عـلى اسـتبعاد التعامـل مـع التربيـة بمنطـق الفعاليـة أو الرفاهيـة فقـط، فـدور هـذا القطـاع هـو أيضـا الرقـي الاجتماعـي والذوقـي والثقـافي بالمواطنـين، إنـه سـعي إلى إخراجهـم مـن الالتصـاق الـضروري بالآفـاق الذوقيـة التـي وجـدوا فيهـا أنفسـهم بفعـل عوامـل لا يـد لهـم فيهـا، ذلـك لأن العدالـة ليسـت هـي إشـباع الرغبـات البسـيطة والمبتذلـة للنـاس، وتنـاسي أن هـذه الرغبـات إنمـا هـي وليـدة حرمـان أولي مـن أخـذ فرصـة التعليـم والتكويـن الراقـي، وإنمـا العدالـة هـي فـوق ذلـك وقبلـه أيضـا، تربيـة لحسـهم المطلبـي مـن خـلال التعليـم الجيـد : « لا ينبغـي – يقـول رولـز – الحكـم عـلى قيمـة التربيـة فقـط بحسـاب الفعاليـة والرفاهيـة، إذ أن للتربيـة دورا آخـر هـو بمثـل أهميـة هذيـن المعياريـن أو أكـثر، أقصـد التربيـة في سـبيل جعـل الشـخص قـادرا عـلى تـذوق ثقافـة مجتمعـه، وعـلى لعـب دور داخلـه، وبالتـالي إعطـاء كل فـرد الثقـة في قيمـة الخاصـة Own worth »[89].

إن مـا يميـز مبـدأ التفـاوت ويمنحـه أيضـا منزعـه المسـاواتي الضمنـي، هـو بشـكل مـا إعـادة توزيـع حصـص المواهـب الطبيعيـة نفسـها، ولذلـك فهـو يتجـاوز المقاربـة التقنوقراطيـة، التـي تقـوم عـلى اسـتغلال خـبرات الموهوبـين، نحـو مطلـب آخـر، وهـو قـدرة هـذه المواهـب في إطـار اسـتفادتها مـن إمكانياتهـا، عـلى أن تحسـن وضعيـة الأقـل حظـا، ليـس فقـط عـلى مسـتوى المـوارد، وإنمـا أيضـا في جانـب إشـاعة القـدرات وتسـهيل اكتسـابها، بتوفـير الكلفـة الماديـة، والمشـاريع التربويـة الكفيلـة بإكسـاب الآخريـن جـزءا مـن هـذه المواهـب.

إن العبقـري مطالـب بشـكل مـا بـأن يـردَّ ديْـن المجتمـع والطبيعـة معـا، فوضعيـة انطلاقـه قـد تمتعـت بامتيـازات عديـدة، جعلتـه متفوقـا عـلى الآخريـن، لكـن لأنـه يوجـد في مجتمـع تعـاوني، فـإن هـذا التفـوق كان أيضـا بمسـاعدة هـؤلاء الآخريـن، الذيـن وفـروا لـه إمكانيـة تحقيـق ذاتـه، بـكل مـا يقتـضي ذلـك مـن تمويـل ومسـاعدة في مختلـف أطـوار عمـره، وبالتـالي فـإن هـذا الشـخص المتميـز، عـوض أن يبحـث عـن وضعيـة اسـتثنائية تجعلـه يتمتـع بهـذا التفـوق، عليـه بالأحـرى أن يقتسـم النتائـج مـع الجميـع كنـوع مـن التعويـض عـلى امتيازاتـه.

إن التركيـز عـلى تعديـل المواهـب الطبيعيـة، هـو رد عـلى كل التوجهـات التـي تعتـبر أن كل مجتمـع تفـاوتي لابـد وأن يقـوم عـلى إخـلال عميـق بالمسـاواة ومـن ثمـة بالعدالـة، ممـا يولـد يأسـا مـن إمكانيـة إقامـة مؤسسـات عادلـة بشـكل كامـل، فالانطـلاق مـن جوهريـة

89. *Ibid.*, p. 87.

التفاوت الطبيعي، يجعل الظلم كما يقول رولز مثل الموت، قد لا نحبه ولكن لا يمكننا رفضه. لكن إذا ما استحضرنا القدرات التعديلية لمبدأ التفاوت، سيبدو هذا الاعتراض ضعيفا، إذ من الممكن جدا، تجنب تأثير العوامل الاعتباطية الطبيعية في مسار وحياة الأفراد.

إن تصور العدالة كإنصاف يواجه اعتباطية العامل الطبيعي في مظهره الاجتماعي، فهو لا يراهن على إلغاء الإعاقة والضعف والمرض والفقر، لكنه يحتاط له على مستوى مؤسسات البنية الأساسية لمنعه من أن يؤثر في مصائر الناس، فإذا كان ما هو طبيعي يأخذ طابعا قدريا حتميا، فإن المستوى الاجتماعي على عكس ذلك، هو صنيعة الناس، وبالتالي فبإمكانهم أن يغيروا مسارات المؤثرات الاعتباطية، إذا ما اختاروا ذلك وتوافقوا عليه.

وهذا ما يتحقق من خلال التعامل مع مؤسسات البنية الأساسية، من منظور عام، لا يُقسم المجتمع إلى طبقات متناحرة، أو جمعيات مغلقة، تسعى إلى فهم العدالة كاستحقاق مجرد، وإنما علينا أن نقارب مسألة العدالة من المنظور التعاوني، الذي يقتضي مبدءا لا يخدم فقط صالحا بعينه، ولا يحدد استحقاقات وتراتبات محددة، بل يوفر مجالا للشعور بأن نتائج هذا التعاون، يمكنها أن تصب في مصلحة الجميع، وهو ما يمكن لمبدأ التفاوت أن يحظى به، على اعتبار أنه يخدم مصلحة المحرومين، لكن ليس بحس انتقامي من المحظوظين، بل بمنطق التعاون والاعتراف المتبادل والمنصف بين جميع مكونات المجتمع.

16. مبدأ التفاوت كتعبير على المطالب الثورية الليبرالية: حرية، مساواة، أخوة

هذه التضمينات التكافلية لمبدأ التفاوت، تجعله أيضا الأكثر تعبيرا على مبدأ الإخاء، الذي يمثل مع الحرية والمساواة، أركان مطالب الدول الديمقراطية، لكن ما يميز مبدأ التفاوت، هو إخراج مفهوم الإخاء من دلالته العاطفية، لكي يمنحه دلالات واضحة ودقيقة، تتمثل في : « رفض امتيازات أكبر إذا لم تكن لها تأثيرات ايجابية على وضعية الأقل حظا». إن هذه القراءة تجعل مبدأ الأخوة أكثر واقعية، وتنزع عنه هلاميته الشعارية غير الواضحة.

وهذا ما يسمح بأن نخلق تناظرا تقريبيا بين التأويل الديمقراطي لمبدأي العدالة، وبين شعارات الثورات الديمقراطية التقليدية، بحيث نقابل الحرية بالمبدأ الأول

لتصـور العدالـة كإنصـاف، والمسـاواة بمـا يتضمنـه المبـدأ الأول مـن مسـاواة عـلى مسـتوى الحقـوق والحريـات، وبما يتضمنـه المبـدأ الثـاني مـن تكافـؤ منصـف للفـرص، بينـما يقابـل مبـدأ التفـاوت مبـدأ الأخـوة، وبهـذا يصبـح تصـور العدالـة كإنصـاف تعبـيرا نظريـا واضحـا ودقيقـا، عـلى مـا كان مجـرد شـعارات عامـة في الثقافـة الديمقراطيـة.

إن مفهـوم الأخـوة يتحـول إلى بنيـة مؤسسـاتية، تسـمح بالنظـر إلى التفـوق كمكسـب عـام، عـلى نفـس شـاكلة النظـر إلى الأسرة، حيـث لا تعتـبر المواهـب فرصـا للابتعـاد عـن الآخريـن، بقدر مـا تتحـول إلى أدوات وكفـاءات داعمـة لهـذه الأسرة، مـما يعنـي أن مؤسسـات المجتمـع العـادل سـتكون قـادرة عـلى المطامنـة مـن الطابـع النزاعـي للعمليـات التوزيعيـة، التـي لـن تتحـول إلى أفعـال اقتسـام للمكاسـب، بقـدر مـا سـتأخذ صـورة إجـراءات بنيويـة داخـل المسـتوى المؤسـسي، لأجـل إعطـاء الجميـع فرصـة الإحسـاس بكرامتـه وقيمتـه، عـلى اعتبـار أنـه لَـمِنَ المكاسـب العظمـى للجميـع، سـواء للمتفوقـين أو لمحـدودي القـدرات، أن يتقاسـموا الحيـاة مـع أنـاس يشـعرون بالاحـترام لذواتهـم، فذلـك وحـده يكفـل أن يشـعر جميـع أطـراف التعـاون، بإحسـاس السـلام والاسـتقرار، الـذي يعتـبر بوابـة لجميـع الأحاسـيس الايجابيـة الأخـرى. إن الأمـر في هـذه الحالـة شـبيه بصحـة المجتمـع وخلـوه مـن الأمـراض المعديـة، فمثلـما لا تفيدنـا في شيء سـلامتنا، إذا كان مـن يقتسـم معنـا الحيـاة البيولوجيـة مصابـا بأمـراض معديـة كالسـل أو الطاعـون مثـلا، فـإن نجاحنـا الاجتماعـي ورضانـا عـلى أنفسـنا لـن يكـون لهـما أي قيمـة، إذا مـا ولـدا مجـالا اجتماعيـا متسـما بالمشـاعر السـلبية وعـدم الرضـا عـن الـذات، ولذلـك فـإن المجتمـع العـادل، وهـو يحـد قليـلا مـن امتيـازات المتفوقـين، ويعطـي فرصـا للأقـل حظـا، لا يحـرم طرفـا ضـد آخـر، بـل يعمـل عـلى توليـف الحيـاة الاجتماعيـة بشـكل يجعلهـا أفضـل وضـع للجميـع، حتـى وإن لم تكـن هـذه الوضعيـة هـي الأكـثر مردوديـة.

17. في قواعد ومبادئ الأوليات المصاحبة لمبدأي العدالة: نظام الواجبات والفضائل

لكـن رغـم أن مبـدأي العدالـة ينصبـان بشـكل خـاص عـلى البنيـة الأساسـية للمجتمـع، ومـن هنـا طابعهـما المؤسسـاتي، غـير أن نظريـة العدالـة تقتـضي لأجـل أن تكتمـل، مجموعـة مـن المبـادئ الأخـرى، سـواء تلـك المتعلقـة بالأفـراد أو بالعلاقـات الدوليـة. هـذا الاكتـمال الـذي يشـير إليـه رولـز، يمثـل إحـدى التطلعـات المبالغـة التـي سـيتخلى عنهـا في مشروعـه النظـري حـول العدالـة، حينـما سـيكتفي بالرهـان عـلى بنـاء نظريـة سياسـية لا تسـتدعي أي مكـون ميتافزيقـي أو مذهبـي، متراجعـا بذلـك عـن محاولـة بنـاء نظـرية عامـة حـول

الحـق، Theory of right [90] غير أن هـذا الجانب الفـردي في مقاربـة المبـادئ، يقـدم مـع ذلـك مجموعـة مـن المفاهيـم القواميـة، لمتابعـة الاسـتدلال الرولـزي، في اللحظـة الموالية المتعلقـة بأشـكال ترتيـب الأولويـات في عـرض الاختيـارات، وكذلـك القواعـد التحكيميـة بـين المبـادئ المتضاربـة، ومـن هنـا أهميـة متابعـة هـذا الجـزء مـن نظريـة العدالـة، رغـم عرضيتـه بالنسـبة للمـشروع ككل.

إن التفكـير في مبـدأي العدالـة، يكون مسـبوقا ومصاحبا بمبادئ أخرى تسـاهم في بناء معقولية الاسـتدلال لصالـح تصـور العدالة كإنصاف، بشـكل مّا منطقـاً ضمنياً وغير صريـح في منطوق مبدأي العدالـة، يسـعى رولـز إلى اسـتخلاصه وإظهـار طابعـه المنسـجم والمتـوازن، بحيـث يصالـح مـا بـين مقتضيـات الأفـراد في التفكـير وبـين المقتضيات المؤسسـاتية، من خـلال ترتيب هذه المبـادئ العامة حسـب أولويـة محـددة، لن يفاجئنـا طابعها الاجتماعي، مادامـت العدالة بطبيعتهـا فضيلة مدنية، تجعـل المنظـور الفـردي يتداخل وينتظم حسـب المطلب المدني للمؤسسـات.

وهكذا فمن حيث أولية قبول المبادئ، ينبغي إعطاء الأولية :

ـ أ ـ للمبـادئ المرتبطـة بالبنيـة الاجتماعيـة، المتعلقـة بالأنظمـة والمؤسسـات الاجتماعيـة العادلـة، وتتشـكل مـن مبـدأ العدالـة ومبـدأ الفعاليـة.

ـ ب ـ المبـادئ المتعلقـة بالأفـراد، أي القواعـد التـي مـن المفـترض أن تنظـم الاسـتدلال مـن منظـور فـردي، وتتفـرع إلى قسـمين: المتطلبـات أو المقتضيـات requirements وتتشـكل مـن الالتزامـات، ومـن ثمـة تعلقهـا بمبـادئ الإنصـاف والوفـاء، ثـم الواجبـات الطبيعيـة التـي قـد تأخـذ شـكلا موجبـا، مثـلا مبـدأ فـرض احـترام العدالـة، مبـدأ التعـاون المتبـادل، مبـدأ الاحـترام المتبـادل، أو قـد تأخـذ طابعـا سـلبيا : مبـدأ عـدم الإيـذاء، ومبـدأ عـدم المسـاس بالـبراءة. أمـا الرخـص فيمكـن أن تأخـذ شـكل مبـدأ اللامبـالاة. أو مبـدأ الاسـتزادة في المقتضيـات supererogatory، من قبيـل مبـدأ اللطـف والشـجاعة والرحمـة.

ـ ج ـ المبـادئ المتعلقـة بالحـق الـدولي الخـاص، التـي سـيفرد لهـا رولـز فيـما بعـد قـراءة خاصـة، في محاولـة تعميـم نتائـج التعاقـد المحـلي عـلى المجـال الـدولي، وهـو مـا سـنرى تفاصيلـه لاحقـا.

ـ د ـ قواعـد الأوليـة، سـواء بخصـوص المبـادئ الفرديـة أو فيـما بـين المبـادئ الخاصـة بالمؤسسـات، ولقـد مـر بنـا في قـراءة المبـدأ الثـاني للعدالـة، بعـض القواعـد الخاصـة بالأوليـة.

---

90. *Ibid*., p. 93.

إن ترتيب هذه القواعد والمبادئ في عملية التعاقد، يضفي على التفكير في العدالة طابعا أخلاقيا، فهو ليس مجرد تنظيم مجرد يعالج القضايا التوزيعية بمنطق رياضي خالص، بل إنه تفكير يتسلح بمجموعة من القواعد المنسجمة، التي تنظم الاستدلالات الشخصية للأفراد، بنفس القدر الذي تسعى من خلاله نظرية العدالة كإنصاف إلى تنظيم مؤسسات البنية الأساسية بشكل مناسب. كما أن هذه القواعد والمبادئ الفردية، تضفي على لائحة الانتظارات والمطالب مسحة أخلاقية، وتخرجها من منطق الرغبات الخام المتحللة من أي إلزام مسبق، مادام التداول السابق على إلزام العقد، هو أيضا منظم حسب مبادئ وقواعد أخلاقية، وليس مجرد مقايضة حول رغبات عامة Desiderata، وبالتالي إن تصور العدالة الرولزية، محتكم من جهة بعده المؤسسي إلى نظرية في العدالة، لكنه يستند رغم ذلك إلى نظرية أكثر شمولية، يمكن دعوتها بنظرية الحق بدلالتها الأخلاقية، التي تتضمن الفضيلة والصواب وغير ذلك من العبارات، ذات الشحنة الأخلاقية الواضحة.

18. معطيات أولية حول نظرية الإلزامات والواجبات الطبيعية

إن ما سبق يفيد أمرا هاما لروح نظرية العدالة، ويتعلق خصوصا بطبيعة الإلزام الذي ينبغي أن ينتهي إليه التداول التعاقدي حول مبدأي العدالة، فليس كل إرغام ملزم، يمكن أن يعد التزاما عادلا، إذا ما استحضرنا مثلا مبدأ الإنصاف الذي يركز عليه رولز كثيرا، فهذا المبدأ يعتبر أن كل حد طوعي من الحرية الشخصية، وإكراه للذات على أساس مقتضيات الالتزام، تقتضي أن يكون ذلك في ظل مشروع تعاوني يخضع نفسه بشكل واضح لمطالب التبادلية، الذي يعتبر أن كل التزام يجب أن يكون تبادليا وليس أحادي الجانب، ومن هنا فإن الاكراهات الموجهة لطرف واحد في العقد، تعتبر إخلالا بمبدأ الإنصاف، الذي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا افترضنا أنه يتم في إطار خلفية عادلة، قوامها مؤسسات محكومة بتصور منصف للعدالة. ولذلك فحسب رولز إن افتراض هذه العدة النظرية الأخلاقية تجعل الفعل التعاقدي محاطا بمجموعة من الضمانات التي لا تسمح بأي نظام من الالتزامات، إلا بشرط أن يستوفي كل الشروط المتعلقة بالعدالة، وعلى رأسها مبدأ الإنصاف والتبادلية، وغيرها من المبادئ المنظمة لعمليات التسويغ العامة داخل المجتمع العادل.

بالإضافة إلى البعد الإلزامي الطوعي، هناك أيضا الواجبات الطبيعية التي تلعب دورا شبيها في ضمان العمق الأخلاقي للتعاقد، مع خلاف جوهري وهو أن هذه

الأخيرة تخضعنا حتى دون الموافقة الطوعية، فأخلاقية هذه الواجبات هي على نحو ما كامنة في إنسانية الإنسان ذاته، ومن هنا فهي أقرب ما تكون إلي البداهة التي لا تحتاج إلى سند إثباتي إضافي، فمثلا يرى رولز أنه من غير المعقول أن نستلزم من واجب عدم القتل التزاما أو وعدا سابقا، إن إلزامية الواجب الطبيعي ليست في حاجة لمثل هذا الوعد.

كما أن هذه الواجبات ترتبط بالمستوى الشخصي من العلاقات بدون أي استثناءات مؤسساتية، وبالتالي فكل شخص أخلاقي بمعناه العام محكوم بإلزام الواجب الطبيعي، وهذا ما يتجلى واضحا في القانون الدولي الخاص، حيث لكل فرد الحق في الاستفادة من ضمانات هذه الواجبات، في إطار علاقته بمؤسسات الدولة، وهذا ما يضفي على حقوق الإنسان الأساسية، هذا الطابع الدولي. لكن أكبر حق طبيعي، يلزم الجميع، هو قبل كل شيء واجب العدالة، الذي يقتضي من كل فرد أن يحافظ على المؤسسات العادلة ويدعمها، على أساس أن كل الواجبات الأخلاقية رهينة باستقرار هذه المؤسسات، وبتطور كفاءتها وسلطتها التحكيمة، لكن إذا كانت هذه الأخيرة متعلقة بأساس تعاقدي، فإن الحرص على حمايتها ودعمها، ينبغي أن ينظر إليه كواجب طبيعي، يلزم الجميع بالبداهة المباشرة للطبيعة الأخلاقية للإنسان. فذلك أدعى لأن تكون العلاقة بالمؤسسة العادلة أقوى وأبقى. كما يمكن لهذا الارتباط أن يتم بالإضافة إلى هذا الشكل، من خلال التزام خاص، مثلا في حالة أولائك الذين يمارسون مهام عمومية داخل هذه المؤسسات العادلة، وهنا يصبح للنُبل المدني صورة مختلفة عن تلك التي مرت بنا في إطار الأرستقراطية الطبيعية، إن رجل الدولة بهذا المعنى لا يتفوق على الآخرين بفعل امتيازات ذات مردودية خاصة، بل إنه على خلاف الجميع يثقل كاهله بالتزامات أكبر تجاه العدالة والإنصاف.

هذا الالتزام المضاعف نحو العدالة، يمكنه في حالة الرخص أن يصل إلى مستويات استثنائية في قيمتها الأخلاقية، ولكن مع ذلك إن نظرية العدالة لا تعتبر مثل هذه الممارسات جوهرية في مطالب العدالة، ولذلك فان مكانها يوجد في الرخص وليس في الالتزامات أو الواجبات الطبيعية، فعلى سبيل المثال إن التضحية بالذات، والحالات البطولية في عملية المشاركة في حماية المؤسسات العادلة ودعمها وبنائها، يعتبر أمرا محمودا، لكن واقعية النظرية مع ذلك لا تجعله مطلبا مركزيا، أو على الأقل إن مطالبا من هذا القبيل سوف لن يكون بالإمكان جعله موضوعا للتوافق التعاقدي الذي يتم في إطار ما يدعوه رولز بالوضعية البدئية، التي سننتقل الآن لمحاولة إجمال مقتضياتها وشروطها.

الفصل الثالث
الوضعيةُ الْبَدْئِيَة، أركانُها ومقتضياتُها

1. من القناعات إلى التعاقدات: تجاوز المفهوم الضيق للممارسة

إذا كان عمل رولز في تأويل واستخلاص مضامين مبدأي العدالة، قد انتهى به إلى الخلوص نحو تأويل ديمقراطي مساواتي، يجعل هذين المبدأين الأكثر تلاؤما مع الأحكام المتروية، ومع المقومات الأساسية في المجتمعات الحداثية، المحتكمة إلى أنماط دستورية عادلة، بحيث يمكن القول إن القراءة التأويلية السابقة جعلت رولز يظهر كيف أن تصور العدالة كإنصاف بمبدأيه، وبما يتضمنه من مقتضيات الأولويات، والمهام التوزيعية، وغير ذلك من الحقوق والواجبات الطبيعية التي يستند إليها هذا التصور، يختزل في صياغته خلاصة للأخلاقية الليبرالية والديمقراطية، وبالتالي فإن مبدأي العدالة يمثلان نوعا من النسقية النظرية، للقناعات العامة المتداولة داخل المجتمعات العادلة.

لكن ما سيسعى إليه رولز بعد ذلك، هو إظهار كيف أن هذين المبدأين يمكن إن يكونا موضوعا للتعاقد المجتمعي، داخل سياق منصف للتداول والاختيار، فإذا كانت المرحلة الأولى في تقديم التصور تمثل الجانب التحليلي، الذي يفكك المكونات القضوية لصياغة مبدأي العدالة، فهو في هذا الشق من البناء النظري، سيركز أكثر على الجانب الحجاجي والإقناعي لمبدأي العدالة.

هذا البعد هو ما سيدفع رولز إلى التراجع عن موقفه من قيمة الإجراء التعاقدي لبناء تصور للعدالة، الذي كان يرى أنه ذا طابع فرضي وشحنة ميتافيزيقية، لا تحتملها أسئلة مجال الممارسة، التي يمكنها في ظنه السابق، أن تكتفي بنظام من القواعد الإجرائية المرنة. فتصور العدالة ليس مجرد نظام تدبيري، بل إنه بالإضافة إلى ذلك قناعة داخلية للأطراف الاجتماعية، وهذا ما يجعل الجميع ينظر إليه كمفتاح سياسي وأخلاقي لكل ما يطرحه التعاون المنصف من أسئلة وصعوبات؛ ومن هنا وجوب

إظهـار قابليتـه للموافقـة والاتفـاق مـن طـرف الجميـع، وهـذا مـا تسـتطيع نظريـة العقـد الاجتماعـي إظهـاره بكفـاءة أكـبر مـما تسـتطيعه نظريـات اللعـب، التـي اعتمدهـا رولـز في مرحلـة الخمسـينات، والتـي تركـز بشـكل أكـبر عـلى السـيرورة الصوريـة للعلاقـات، عـوض الاهتـمام بمقتضيـات الأفـراد التمثيليـين أنفسـهم، بـكل مـا يتضمـن ذلـك مـن اسـتحضار لنظـام الدوافـع، وللخصوصيـات وغيرهـا مـن القضايـا التـي لا بـد وأن يطرحهـا التعـاون الاجتماعـي، الـذي لا يصـح اختزالـه إلى مجـرد ممارسـة خاضعـة لقواعـد، وإنمـا ينبغـي تجـاوز ذلـك، لإظهـار أن هـذه القواعـد تعـبر بشـكل أفضـل عـلى مـا يوائـم انتظـارات وحساسـيات كائنـات هـي عقلانيـة مـن جهـة، ولكنهـا أيضـا تتسـم بحـس العدالـة، وبنزوعـات أخلاقيـة محـددة مـن جهـة أخـرى.

2. الوضعية البدئية كأداة للعرض: في عدالة تنافس تصورات العدالة وتعددها

هـذا مـا يعنـي أن تصـور العدالـة، كإنصـاف، لا يمكنـه أن يمثـل مرجعـا تحكيميـا داخـل المجتمـع، إلا إذا مـا اسـتطاع أن ينافـس تصـورات أخـرى، تقـدم نفسـها عـلى أنهـا تملـك بدورهـا الكفـاءة التدبيريـة والتحكيمـة في قضايـا العدالـة، عـلى اعتبـار أن كل مجتمـع يلـزم نفسـه بمعيـار العدالـة وبمقتضياتهـا التبريريـة، لا بـد وأن يكـون مجتمعـا تعدديـا، توجـد فيـه مشـاريع حيـاة متنوعـة ومتنافسـة، ولذلـك إن مفهـوم الوضعيـة البدئيـة مطالـب بـأن يسـتحضر هـذه التعدديـة، ويتمكـن مـن إثبـات تفـوق أطروحـة العدالـة كإنصـاف، دون الإخـلال بعـرض الأطروحـات المنافسـة، مثـلا عـبر اسـتبعادها الأولي، أو مـن خـلال اسـتحضارها بكيفيـة مشـوهة. فالاسـتدلال الـذي سـيمثل دعامـة تسـويغية للعدالـة، ينبغـي أن يكـون بـدوره عـادلا ومنصفـا، وهـذا مـا يجعـل رولـز يعتـبر أن الوضعيـة البدئيـة هـي أداة للعـرض وسـيرورة منصفـة للاختيـار، خصوصـا وأن مبـدأي العدالـة يقومـان كـما سـبقت الإشـارة عـلى أسـاس العدالـة المسـطرية أو الإجرائيـة الخالصـة، التـي تحكـم بإنصـاف كل مـا ينتـج عـن إجـراء منصـف.

يقتـضي مطلـب الإنصـاف تفكـيرا متعـدد الإمكانيـات والاختيـارات، عـلى الأقـل في المرحلـة التأسيسـية للمفاهيـم، التـي انطلاقـا منهـا يمكـن الحكـم بشرعيـة مطلـب وعـدم شرعيـة آخـر، وعـلى أساسـها نحكـم بتفـوق تصـور مقارنـة بتصـورات أخـرى ممكنـة، هـذه التعدديـة المركزيـة في فرضيـة الوضعيـة البدئيـة، تتضـح بشـكل أكـبر مـن خـلال عبـارة باريتـو التـي يستشـهد بهـا رولـز، والتـي تـرى أن التفكـير في هـذا الإطـار، هـو محاولـة اسـتخلاص

النتيجة التي تلزم على افتراض نقاش عمومي يقوم بين أفراد تمثيليين، بأقل ما يمكن من القسمات الأخلاقية، حول تعارض « أذواق مع عوائق tastes and obstacles»[91] .

اذن ان التوازن الحاصل بفعل هذا النقاش والتداول، هو بشكل ما حل للصعوبات التي يطرحها مشكل التعدد، هذا رغم أن اختيار رولز يبدو محسوما منذ البداية لصالح تصور العدالة كإنصاف، غير أن هذا الاقتناع المبدئي القائم على التحليلات السابقة سيتحول الى قوة إقناع تقوم على المقارنة العمومية، بين هذا التصور وبين تصورات أخرى، في ظل شروط عادلة ومنصفة، ولذلك فهو ليس مجرد توازن وكفى، فمثل هذا التوازن يمكنه أن يحدث في ظل شروط المغالبة والصراع الماكر أيضا.

وهذا ما يجعل رولز يتراجع عن تصور المجتمع كمرادف للسوق مثلما مر بنا، مما جعله يقتضي من التوازن الاجتماعي أن يخضع لنوع من «التقييم الأخلاقي» moral assessment، إنها وضعية يتم تمثل أطرافها بكيفية متساوية، من حيث هم أشخاص أخلاقيون، وحيث لا تشترط النتيجة بالعوارض الاعتباطية، أو بالتوازن النسبي بين القوى الاجتماعية. و«هكذا – يقول رولز – إن نظرية العدالة كإنصاف قادرة على استعمال فكرة العدالة المسطرية الخالصة منذ المنطلق"[92].

3. الطبيعة الفرضية للوضعية البدئية: في تكرار الإبتداء

ولذلك فالوضعية البدئية لا تجسد المجتمع كما هو، وإنما حسب فرضيات أخلاقية محدودة، متمثلة في افتراض أن أطراف العقد يتمتعون بنوع من الأنانية العقلانية، المقترنة بحس للعدالة، وقابلية للالتزام بالإجراءات العادلة والمنصفة في الاختيار، وهو ما يجعلها وضعية فرضية لا تعنى بكل السلوكات التي يمكن أن تصدر عن الإنسان، وإنما فقط بتلك التي تتعلق باختيار مبادئ تحكيمية لتدبير التعاون الاجتماعي. هذا الاختيار إذن ليس إجراء واقعيا من المطلوب أن يتم في حيز محدد من الزمان والمكان، كما هو شأن نظريات العقد الاجتماعي الكلاسيكية، التي تبدو في غالب صورها، وهي تقوم بتأسيس استقرائي لحالة التمدن، وإنما هو اختيار نظري استدلالي، يحاول أن يؤسس من خلال تجربة عقلية، وبكيفية استنباطية تَفَوُّقَ مبدأي العدالة كإنصاف على تصورات أخرى، انطلاقا من مجرد فرضيات أو مقدمات عامة ومجردة.

91. *Ibid*., p. 103.
92. p. 102.

إلا أن الطابع الاستنباطي للاستدلال داخل الوضعية البدئية، ليس صوريا بشكل كامل، بل إنه يجد في الأحكام الأخلاقية المتروية، والتي على أساسها قمنا بتحليل مضامين مبدأي العدالة، معالم مرجعية أمبريقية إن شئنا القول، سيكون على هذا الاستدلال الاستنباطي أن يتطابق معها، حسب مطلب التوازن الانعكاسي الذي أشرنا إليه سابقا، وبالتالي إن قمة التوازن النظري يمكنه أن يتحقق، إذا ما استطعنا في إطار وضعية اختيار مجردة وصورية، أن نثبت رجحان اختيار مبدأي العدالة، اللذان هما في نفس الوقت تعبير دقيق وواضح عما نراه حدسيا أنه أخلاقي وعادل ومنصف.

إن الوضعية البدئية لا تحمل أي اختيار مسبق لمضامين أخلاقية محددة، إذ لو أن الأمر كذلك فلن تكون سيرورة عرض محايدة، مما سيفقدها قيمتها الإجرائية، بل إنها منهج تحليلي عام لأجل الدراسة المقارنة بين تصورات العدالة فهي إذن أورغانون لأجل التفكير في الموضوعات السياسية والأخلاقية، المتعلقة بالبنية الأساسية للمجتمع العادل.

لكن هناك صعوبة يطرحها هذا التصور الإجرائي للوضعية البدئية، يتعلق بإشكالية الإمكانيات اللامحدودة لتصورات العدالة، فهناك حول قضية العدالة تنويعات كثيرة وأحيانا ارتباطا بنفس التصور، هذا بالإضافة إلى وجود تصورات متناقضة ومتضادة، فكيف يمكن أن نتحكم في قائمة التصورات التي ينبغي عرضها على أطراف العقد داخل هذه الوضعية؟ بل وما الذي يضمن لنا أن ينتهي التداول باختيار التصور المناسب، وعلى الخصوص مبدأي العدالة ؟ ثم ما أدرانا بأن هناك تصورات أخرى أكثر تفوقا مقارنة بهذين المبدأين؟ وأخيرا ما هي الشروط اللازم توفرها ذهنيا في الأشخاص التمثيليين داخل هذه الوضعية؟ أسئلة كثيرة تعترض سبيل مهمة وغاية الوضعية البدائية على المستوى المنهجي؟

4. انتقائية عرض الاقتراحات داخل الوضعية البدئية

يبدو أن رولز في هذه اللحظة يتخلى عن الطابع المنطقي المفتوح لإمكانات التصورات اللامحدودة، لكي يعود إلى نوع من الإجرائية الواقعية، بحيث سيحصر النقاش حول مجموعة محدودة من التصورات الكلاسيكية حول العدالة، وذلك في سبيل جعل هذا المنهج منظما لنقاش قائم فعليا داخل سياق ثقافي، وبالتالي فإن الاختيارات والبدائل التي تطرح على أطراف التداول، لا يمكنها أن تخرج على الإمكانات الواقعية لما يمكن

طرحه داخل سياق مجتمعات تسعى فعليا لأن تؤطر علاقاتها التعاونية بتصور متوافق عليه، حول العدالة.

ولهذا سيحصر رولز النقاش في عملية مقارنة بين أزواج كلاسيكية من تصورات العدالة، على الخصوص بين مبدأي العدالة وبين شكلين من مبدأ المنفعة الكلاسيكي، والمنفعة المتوسطة، كما سيطرح بعض المقارنات مع النزعة الكمالية، وهذه المقارنات ينبغي أن تنتهي بإظهار تفوق مبدأي العدالة، على الأقل عبر ضمان المساواة في الحرية المتضمن في المبدأ الأول، ومبدأ التفاوت الذي يعبر عنه المبدأ الثاني. فمجرد التمكن من تبرير تفوق هذين المكونين لتصور العدالة كإنصاف، يعتبر كافيا للحكم بتفوق هذا التصور. ولكن هذا لا يمنع رولز من التأكيد على أن هذا المنهج يظل تقريبيا، فليس هناك إمكانية تسطير وسيلة منهجية تسمح بضمان تبرير كامل ومطلق لاختيار بعينه، ولذلك فهو يراهن على أن استمرار النقاش المقارن بين التصورات المختلفة، يمكنه أن يتوفق في تدقيق تفاصيل التوافق والمسوغات؛ وبالتالي إن تجربة الوضعية الأولية ليست لحظة تدشينية تقام لمرة واحدة، بل هي وسيلة اختبار ومراجعة يمكن اللجوء إليها باستمرار كلما طرحت اعتراضات أو صعوبات جديدة حول مسألة العدالة الاجتماعية، والتفكير في قائمة الاقتراحات التي كما قلنا تظل أولية، ويمكن تشذيبها أو تطعيمها باستمرار، في سبيل تعميق مسوغات تصور العدالة الموجهة للبنية الأساسية.

ويبدو أن عملية إعادة صياغة هذه اللائحة هي نتيجة طبيعية لشرط التوازن الانعكاسي، الذي رأينا كيف أنه يمثل معيارا منهجيا لبناء النظرية الأخلاقية والسياسية عامة، كما أن تلك العملية يمكنها أن تدفع عن رولز شبهة الخلط بين سياقه الخاص المتعلق بالثقافة الأنجلو - أمريكية، وبين الشروط العامة والمجردة للتداول حول العدالة، فنحن وإن كنا نرى أن الاقتراحات التي يضعها رولز في قائمة التصورات، تحيل بشكل مباشر على ما عاشه رولز فعليا، فلا شيء يمنع أن تعيد مجتمعات أخرى إعادة صياغة هذه القائمة، بإضافة تصورات جديدة، لكن مع الحفاظ على الخضوع للشروط العامة لتصورات العدالة المتعلقة بمؤسسات البنية الأساسية، وبالتالي فلكل مجتمع أن يعيد التفكير في مبدأي العدالة حسب ثقافته الخاصة، واختبار مدى تفوق هذه الأخيرة أو عدمها، مقارنة مع مبدأي العادلة.

يصوغ رولز قائمة الاقتراحات التي يمكن التداول حولها في إطار الوضعية البدئية، لكنه مع ذلك لن يركز على اختبارها جميعا، وإنما سيركز بالخصوص على مقترح التوجه النفعي بصورتيه، نظرا لأن تصور العدالة كإنصاف يواجه بشكل مباشر تحدي هذا التصور النفعي، ويسعى إلى تقديم بديل عنه.

تتشكل قائمة عرض المقترحات على الشكل التالي :

أ ـ اختيار مبدأي العادلة في (نظامهما المعجمي) :

1. مبدأ أكبر قدر من الحرية المتساوية للجميع.

2. (أ) مبدأ تكافؤ الفرص العادل (المنصف).

(ب). مبدأ التفاوت

ب ـ تصورات مركبة أو خليطة Mixed conceptions وذلك من خلال تعويض المبدأين السابقين

أ. بأحد المبادئ الثلاثة التالية

1. مبدأ المنفعة المتوسطة أو

2. مبدأ المنفعة المتوسطة خاضع لمقتضى

(أ). ضمان حد اجتماعي أدنى، أو

(ب). ألا يصل التوزيع الشامل لفوارق كبيرة جدا، أو

3. مبدأ المنفعة المتوسطة خاضع لأحد مقتضيات ب 2، بالإضافة إلى مقتضى تكافؤ الفرص العادل (المنصف).

ج. التصورات الغائية الكلاسيكية :

1. مبدأ المنفعة الكلاسيكي

2. مبدأ المنفعة المتوسطة

3. مبدأ الكمال

د. التصورات الحدسية

1. التوازن بين المنفعة العامة وبين مبدأ التوزيع المتساوي

2.توازن المنفعة المتوسطة ومبدأ الإصلاح

3. التوازن بين المبادئ ذات صلاحية الوهلة الأولى Prima facie (على أساس حدسي)

هـ. التصورات الأنانية (التي لا يعتبرها رولز حلا مقبولا)

1. ديكتاتورية الأنا: على الكل أن يخدم مصلحتي

2. مبدأ التهرب (المتملص) free rider، الكل ينبغي أن يتصرف حسب مطلب العدالة، باستثنائي أنا، إذا ما قررت ذلك.

3. على العموم لكل شخص الحق في أن يخدم مصالحه بما يراه مناسبا.

إن هذه القائمة وباعتراف رولز تبسيطية، لكنها مع ذلك جامعة لأهم التيارات الممكنة في سياق اختيار مبادئ العدالة، وعدم تفصيل هذه الاقتراحات، يجعلنا نتجنب الخوض في أصولها وشروطها الأخلاقية التضمينية، فذلك سيفتح نقاشا أكبر من مجرد مطلب الاختيار المبرر على أساس المقارنة في حدود سؤال العدالة الاجتماعية، فإذن إن الأمر يتعلق بإجرائية منهجية مقصودة لأجل حصر النقاش حول العدالة، خصوصا وأن المبررات الاستدلالية لصالح مبدأي العدالة، يمكنها أن تختلف باختلاف القائمة، ومن هنا ضرورة التصرف لأجل خلق استقرار استدلالي في مجال التداول حول العدالة. يقول رولز في هذا الإطار : " هناك تنويعات لا محدودة في الوضعية الافتتاحية، وبالتالي، وبدون شك، هناك نظريات Theorems، لا محدودة في مجال الهندسة الأخلاقية، لكن جزءاً ضئيلاً منها فقط يتوفر على قيمة فلسفية"[93]

5. سياق تطبيق العدالة ودواعيها: السياق الموضوعي والذاتي

هذا ما يتعلق بقائمة الاختيارات، أما دواعي هذا الاختيار، فيتمثل فيما يدعوه رولز بسياق تطبيق العدالة، الذي يتشكل من وجود نوع من المفارقة في مشروع التعاون الاجتماعي، فهناك نوع من التوحد والاشتراك حول هدف هذا التعاون، لكن من جهة أخرى يفترض هذا الأخير بطبيعته وجود تنافس حول المصالح، مما يجعل المجتمع التعاوني عرضه للفرقة، وذلك كنتيجة طبيعية للحرية التي يتم في إطارها التنافس الاجتماعي، هذه الفرقة هي ما يحكم بضرورة الاختيار بين أشكال متعددة للأنظمة الاجتماعية، التي يتحقق فيها شرط قابلية تصور العدالة في إطار توزيع نتائج وخيرات

93. *Ibid*., p. 109.

التعـاون الاجتماعـي، وهـو مـا لا يمكـن أن نصـل إليـه، إلا بافتراضنـا سـياقا خاصـا يعتـبر الخلفيـة التـي تسـتدعي العدالـة وتسـمح بهـا في نفـس الوقـت.

وهـو مـا يحـدده رولـز في نوعـين مـن شروط هـذا السـياق: أولا السـياق الموضوعـي، الـذي يجعـل التعـاون ممكنـا وضروريـا، وذلـك بافـتراض تعايـش مجموعـة مـن الأفـراد داخـل مجـال جغـرافي محـدد، كـما يقتـضي ذلـك افـتراض نـوع مـن المسـاواة الطبيعيـة في إمكانيـات هـؤلاء الأفـراد، عـلى المسـتوى الجسـماني والذهنـي، إذ مـن المؤكـد أن التعـاون لا يكـون بـين أطـراف يتفـوق بعضهـم عـلى بعـض بشـكل كبـير جـدا، ثـم أخـيرا شرط النـدرة، الـذي يجعـل الخـيرات الطبيعيـة بقـدر لا يغنـي النـاس عـلى التعـاون مـن أجـل تحصيلهـا[94].

أمـا السـياق الـذاتي، فيفـترض وجـود حـس تعـاوني بـين الأطـراف، مـع وجـود خصوصيـة الأهـداف بالنسـبة لـكل طـرف، بـل إنـه يقتـضي أيضـا وجـود تصـورات متعـددة للخـير، كـما أن هـؤلاء يتصفـون بـكل النقائـص الاعتياديـة للإنسـان، عـلى مسـتوى المعـارف والأحـكام، التـي يمكـن أن تعـرف ارتبـاكا وتشـوها بفعـل عوامـل الأنانيـة والنسـيان والقلـق، وغيرها مـن المؤثرات، وهـذا مـا يفـترض وجـود ديانـات ومذاهـب فلسـفية واجتماعيـة متباينـة داخـل هـذا السـياق.

هكـذا يمكـن القـول إن مـا يدعـوه رولـز بالسـياق الهيومـي، يمثـل المعـارف المتوافـرة لـدى أطـراف الوضعيـة البدئيـة، في إطـار سـعيهم نحـو التعاقـد والتوافـق حـول تصـور مناسـب للعدالـة، وبالتـالي هـي معـارف تجعلهـم لا يعولـون عـلى تجانـس كامـل بـين تصوراتهـم للخـير، كـما يقتـضي عـدم إمـكان الاسـتغناء عـن التعـاون الاجتماعـي، وهـو مـا يتضمـن في الواقـع ضرورة اسـتحضار الآخـر الـذي لا تجمعنـا معـه روابـط أخلاقيـة سـابقة، وإنمـا ضرورة الحاجـة إلى العدالـة لأجـل تدبـير النـدرة والتنافـس حولهـا.

كـما يمكـن افـتراض وجـود واجبـات تجـاه طـرف ثالـث، يجعـل التـداول حـول العدالـة، يتجـاوز التكايـن الزمـاني، رغـم ارتباطـه بتكايـن مـكاني، وذلـك مـن خـلال افـتراض أن هـذه الأطـراف تتشـكل مـن رؤسـاء عائـلات، معنيـة بمصالـح نسـلها، وهـو مـا يجعـل مفهـوم المصلحـة العادلـة، يفـرض نوعـا مـن المسـؤولية بـين الأجيـال في عمليـة اختيـار البنيـة الأساسـية للمجتمـع.

94. من الواضح طبعا أن رولز يستحضر من خلال هذه الشروط، قليلا من الوصف الهوبسي لسياق التعاقد ودواعيه، وكذلك هيوم الذي يحيل إليه بشكل مباشر.

يتضمن هذا أن اللامبالاة المفترضة بين أطراف هذه الوضعية، تظل ذات طبيعة عقلانية، فهي ليست تعبيرا على أنانية مطلقة، بل إن ضرورة افتراضها لا يمثل حسب رولز تشتتا في المشاعر الأخلاقية التكافئية بين الناس، وإنما فقط محاولة وضع اختيار مبدأي العدالة على محك أقوى، وعدم تسهيل عملية اختيارهما، فافتراضي لمجتمع مفعم بالمشاعر الغيرية، هو في واقع الحال افتراض وضعية لا حاجة فيها للعدالة أصلا، لذلك من المهم يقول رولز : أن نحلل الدوافع الإنسانية على أسس أكثر واقعية، وهذا ما يبرر الصورة الباهتة عاطفيا لأطراف العقد الرولزي.

6. الضوابط الصورية للتداول في الوضعية البدئية

ولأجل جعل الاختيار مؤطرا بشروط أكبر للإنصاف، يعمد رولز إلى تسطير احتياطات إضافية لعملية التداول والاختيار من خلال ما يدعوه بالضوابط الصورية لتصور العدل، وتتشكل من مجموعة من السمات المعرفية التي ينبغي أن تتصف بها التصورات التي ستعرض على المتعاقدين في إطار الوضعية البدئية، وذلك حتى تتم العملية في إطار نوع من الضمانات الصورية التي تمنع التداول حول اقتراحات تخالف الأحكام الأخلاقية المتروية منذ البداية، مما يجعل نتيجة الاختيار مفتقدة بشكل مسبق لأي إمكانية لتحقيق التوازن الانعكاسي. ويحدد رولز هذه الضوابط في خمسة:

- أولا شرط العمومية، الذي يقتضي أن يدور التداول حول مبادئ مصاغة بصورة عمومية لا تستدخل أي مكون جزئي أو شخصي، ورغم ما يطرح هذا من صعوبات فلسفية تتعلق ببعض الاعتراضات على قيمة العام بمعزل عن الخاص، وبمدى أهمية استحضار التفاصيل قبل الخوض في القواعد والصياغات العامة، فإن ذلك يعتبر ضروريا لأجل الحيلولة دون إمكانية التماهي مع المضامين الفئوية، ولأجل نقاش يقارب مسألة العدالة في شموليتها العامة، دون الدخول في تداولات دفاعية على مقررات جزئية، يمكنها أن تشوش على وظيفة تصور العدالة التحكيمي، وقابليته لأن يصبح ميثاقا عاما داخل المجتمع.

- إن شرط العمومية يستدعي الشرط الثاني المتعلق بالكونية، والذي يقتضي أن تكون المبادئ صالحة للكل بدون استثناء، مما يعني أن نمط التفكير والتداول في القضايا الأخلاقية العامة سيوفر سندا مرجعيا يسمح بتوحده وتشاكله عند جميع الأطراف، وبالتالي فإن أي مبدإ يفتح إمكان الاستثناء الخاص، يعتبر لاغيا باسم

الـشرط الصـوري للكونيـة؛ إذ لا يصـح أن نتـداول حـول مبـدإ يلـزم جميـع الأطـراف باسـتثناء فـرد معـين، إن ذلـك سـيخلق نوعـا مـن الاسـتعداد البنيـوي للطغيـان في إطـار مجتمـع يأخـذ هكـذا تصـور. لذلـك وبفعـل هذيـن الشرطـين سنسـتبعد التصـورات الديكتاتوريـة والعنصريـة والتمييزيـة، بـكل بسـاطة لافتقادهـا لـشرط العموميـة أو الكونيـة أو هـما معـا.

- إن شرط العموميـة وشرط الكونيـة يمكنهـما أن يتحققـا في شروط ذاتيـة للتـداول، لكـن لأن الأمـر يتعلـق بفعـل تعاقـدي، فـإن ذلـك سيسـتدعي اسـتحضار العلانيـة publicity التـي تفيـد بـكل بسـاطة تأسـيس الشرطـين الأولـين مـن خـلال اسـتحضار اعـتراف الطـرف الآخـر وليـس مجـرد المعرفـة الذاتيـة، مـما يعنـي جهـدا أكـبر لضـمان أن الجميـع يملـك نفـس الفهـم للمبـادئ المتـداول حولهـا، وهـو مـا يتضمـن أن هـذا الـشرط ينقـل كل مـا هـو تلقـائي وعفـوي في التفكـير الـذاتي إلى مسـتوى وعـي اكـبر وأوضـح، يقـول رولـز في هـذا الإطـار : " إن أهميـة شرط العلانيـة يكمـن في حكـم المتعاقديـن بـأن تصـور العدالـة يمثـل مكونـا أخلاقيـا للحيـاة الاجتماعيـة، معـترف بـه"[95] إنـه مـا يمكـن أن يقابـل الأمـر القطعـي الكانطـي، مـن حيـث هـو إلـزام للتشريـع الـذاتي بافـتراض التشريـع للآخريـن أيضـا، دون الوقـوع في تناقـض بـين مـا نأمـر بـه أنفسـنا ومـا نأمـر بـه الآخريـن.

- أمـا الـشرط الرابـع فيتحـدد فيـما يدعـوه رولـز بـشرط علاقـة النظـام بـين المبـادئ، حيـث مـن المهـم أن يكـون بإمـكان مبـادئ العدالـة أن تخلـق نوعـا مـن النظـام والتراتبيـة بـين المبـادئ نفسـها، ومـن ثمـة بـين المطالـب المقبولـة حسـب معيـار تصـور العدالـة، وهـذا مـا يتحقـق، حينـما نسـتطيع مثـلا في إطـار المقارنـة أن نصنـف تصـورا مـا أكـثر عـدلا مـما يليـه، ثـم اعتبـار هـذا التصـور بـدوره أكـثر عـدلا مـن تصـور ثالـث، مـما يفيـد أن التصـور الأول اسـتنادا عـلى شرط علاقـة التعـدي، يعتـبر أعـدل مـن التصـور الثالـث أيضـا. ولبيـان أهميـة هـذه العلاقـة في التحكيـم بـين التصـورات، يمكـن اسـتحضار أي تصـور يقـوم عـلى أسـاس حـق القـوة، حيـث إن بنـاء تنويعـات عـلى أسـاس هـذه الخاصيـة يمكنـه أن يخلـق إمكانيـات تصـورات متعـددة، ولكـن مـع ذلـك لا يمكـن أن نميـز بينهـا عـلى أسـاس تفاضـلي، إذ أن القـوة يمكنهـا أن تزيـح القـوة لكـن لا

95. *Ibid*., p. 115

يصح القـول إنهـا تفضُلهـا، وهـذا مـا يجعـل تصـورا مـن هـذا القبيـل مسـتبعدا مبدئيـا مـن لائحـة مـا يمكـن التـداول حولـه في ظـل الـشروط الصوريـة للعـدل.

شرط البـت والإطـلاق ـ is that of finality ـ ويعـبر عـلى الضابـط الصـوري الأخـير، ويقصـد بـه رولـز نهائيـة اختيـار المبـادئ، وعـدم قابليـة التراجـع عليهـا تحـت أي ذريعـة، وذلـك عـلى أسـاس أن نتيجـة التعاقـد ينبغـي أن تكـون ملزمـة عـلى أسـاس موافقـة نهائيـة، فـلا يصـح مثـلا محاولـة التحفـظ عـلى نتائـج هـذا التعاقـد باسـم المصلحـة الشـخصية أو الحـذر، وذلـك أن هـذه الـشروط كانـت متضمنـة منـذ البدايـة في الـشروط العامـة للتـداول، وبالتـالي لا يصـح في إطـار تصـور عـام للعدالـة، أن نجعلـه يتصـف بعـدم الاسـتقرار بفعـل المراجعـات والتراجعـات ذات البواعـث الشـخصية، إن ذلـك سـيفرغ مبـادئ هـذا التصـور مـن أي قيمـة تحكيميـة، وبالتـالي سـيعتبر مثـل هـذا التشـكك في الطابـع النهـائي لمثـل هـذه المبـادئ، إلغـاء لغايـة التـداول التعاقـدي مـن الأسـاس.

إن ضميمـة هـذه الـشروط وحدهـا كفيلـة باسـتبعاد مجموعـة مـن التصـورات مـن قائمـة التصـورات التـي يـدور عليهـا تـداول أطـراف العقـد، وعـلى الخصـوص كل تنويعـات الأنانيـة بضروبهـا المتعـددة، « فليـس هنـاك أي شـكل مـن الأنانيـة يمكنـه أن يمثـل مقترحـا جديـا للفعـل التـداولي» يؤكـد رولـز، بـل إن النزوعـات الأنانيـة تعتـبر التحـدي الأسـاسي لنظريـة العدالـة، بحيـث يمكـن القـول انـه بقـدر مـا تتوفـق هـذه النظريـة في تبريـر التصـورات المباينـة للأنانيـة، بقـدر مـا يتحقـق نجـاح مهمتهـا النظريـة، ولذلـك فـإن الاحتيـاط المركـزي داخـل مـشروع رولـز إنمـا هـو تسـييج تصـور العدالـة مـن أي شـائب مـن الأنانيـة، ولعـل حجـاب الجهـل الـذي يعتـبر جـزءا مركزيـا في مفهـوم الوضعيـة البدئيـة، هـو أكـبر احتيـاط تضعـه النظريـة لعوامـل الأنانيـة.

7. حجاب الجهل: الفقدان الطوعي للذاكرة

إن الغايـة مـن حجـاب الجهـل إنمـا هـي تحييـد واسـتبعاد كل مـا يمثـل عامـلا عرضيـا للتواجـه بـين النـاس، أي كل تلـك المعطيـات الاعتباطيـة التـي لا تمثـل سـمة نهائيـة ولا كونيـة لأطـراف العقـد، ولذلـك سـيفترض رولـز أن هـؤلاء المتعاقديـن لا يتوفـرون عـلى أي معرفـة تسـمح لهـم بتقييـم آثـار اختياراتهـم عـلى وضعياتهـم الخاصـة، مـما سـيفرض عليهـم الحكـم عـلى المقترحـات مـن منظـور عـام وليـس مـن خـلال مـبررات خاصـة، وهـذا مـا يقتـضي افـتراض جهـل المتعاقديـن بوضعهـم داخـل المجتمـع، سـواء الطبقـي أو المهنـي،

وكذلـك بمواهبهـم الطبيعيـة المتعلقـة بالصحـة والـذكاء والجنـس، كـما سـيفترض جهلهـم بتصوراتهـم الخاصـة للخـير، أو بقسـماتهم السـيكلوجية المميـزة، مثـل التشـاؤم أو التفـاؤل، بـل وجهلهـم أيضـا بمشـاريع حياتهـم العقلانيـة، أو مُثلهـم الخاصـة، مثلـما سـيحرم هـؤلاء وهـم تحـت حجـاب الجهـل، مـن معرفـة سياقهم الثقـافي والاقتصـادي، فلـن يسـمح لهـم ببنـاء اسـتدلالاتهم عـلى أسـاس موقـع حضـاري أو اقتصـادي محـدد، كـما سـنجعلهم يجهلـون ترتيبهـم في حسـاب الأجيـال، مـما سـيجعل اختيارهـم ملزمـا لهـم مهـما كانـت وضعيتهـم الاقتصاديـة والثقافيـة والعمريـة.

أمـا مـا سيسـمح لهـم بمعرفتـه، فينحـصر في كـون مجتمعهـم محكـوم بسـياق تطبيـق العدالـة الـذي سـبقت الإشـارة إليـه، لكـن أيضـا يضيـف رولـز لقائمـة هـذه المعـارف كل الأدوات النظريـة العامـة لتقييـم الاقتراحـات المتعـددة، بمـا يقتـضي ذلـك مـن معرفـة عامـة بمبـادئ النظريـة الاقتصاديـة، وأسـس الاجتـماع البـشري، وقوانـين السـيكولوجية العامـة، مـما يجعـل حجـاب الجهـل لا يسـقط في دفـع المتعاقديـن إلى التـداول مـن فـراغ، ولكـن في نفـس الوقـت يمنـع أن يتـم اختيـار مبـادئ العدالـة عـلى أسـاس مواقـف مسـبقة، ذات طابـع خصـوصي فئـوي، ولذلـك فـإن المعـارف التـي يتيحهـا رولـز كاسـتثناء عـن مقتضيـات حجـاب الجهـل، لا تخـل بالـشروط الصوريـة التـي حددناهـا أعـلاه، ذلـك أنهـا جميعهـا معرفـة عامـة وكونيـة، ومتمحضـة مـن الطابـع الشـخصي.

يفيـد هـذا الحجـاب أن التفكـير في العدالـة ينبغـي بالـضرورة أن يتـم حسـب شروط صورية، تجعـل نتائجـه قابلـة لأن تقـرر كتصـور موحـد وعـام، ولذلـك فـإن الوضعيـة البدئيـة وحجـاب الجهـل، لا يرسـمان ملامـح تجمـع فعـلي يتـم النقـاش فيـه حسـب هـذه الضوابـط التـي لـن تبـدو واقعيـة في إطـار نقـاش فعـلي محـدد، بـل إنهـا بالأحـرى تقنيـة منطقيـة خاصـة يمكـن لأي شـخص أن يسـتحضرها وهـو يفكـر في مـبررات مـا يمكـن أن يطرحـه كتصـور عمومـي للعدالـة، إنهـا منظـور خـاص لمقاربـة الأمـور الأخلاقيـة والسياسـية التـي لا تهمنـا لوحدنـا، فهـي بالتـالي ليسـت «حدثـا» بقـدر مـا هـي «تقنيـة» توفرهـا نظريـة العدالـة لأجـل اللجـوء إليهـا في كل لحظـة وحـين.

ورغـم الظاهـر اللاعقـلاني لحجـاب الجهـل، عـلى اعتبـار أنـه يدفـع بأطـراف العقـد إلى التـداول حـول قضايـا مصيريـة، في ظـل حرمـان قصـدي مـن المعـارف، بينـما كان الأجـدى بـه أن يوفـر لهـم أقـصى مـا يمكـن مـن المعطيـات والمعـارف لأجـل ضـمان شروط جيـدة للتفكـير والقـرار. لكـن مثـل هـذه الامتيـازات المزعومـة، إذا نظرنـا إليهـا بإمعـان، تمثـل عائقـا أمـام

إمكانيـة التوافـق، لأن ذلـك سـيحول فعـل التعاقـد إلى عمليـة مسـاومة لا يمكنهـا أن تنتهـي إلى قـرار مسـتقر، حيـث سـينبري الـكل إلى الدفـاع عـن مصلحتـه بمنطـق ضيـق، يـوازن بـين المكاسـب المبـاشرة وبـين الأربـاح اللصيقـة بالمصلحـة الشـخصية، وهـذا بالضبـط مـا سـيغرق الفعـل التـداولي داخـل لجـة المؤثـرات اللاعقلانيـة للنزوعـات الأنانيـة، وللعواطـف المختلفـة، بينـما سـيحُول ذلـك الجهـل المصطنـع دون الوقـوع في ذلـك.

كـما أن هـذا الجهـل لا يقـدم معطيـات تغليطيـة، خصوصـا وأننـا رأينـا أن ذلـك يتـم في ظـل ضوابـط صوريـة قويـة، تصـب جميعهـا في سـياق عقلنـة الفعـل التـداولي، ثـم إن ذلـك يسـمح أيضـا بتوحيـد الدليـل والطرائـق الاسـتدلالية، عـلى اعتبـار أن الجميـع سـيؤطر تبريراتـه واعتراضاتـه بنفـس الأدوات، وهـذا أمـر يتناسـب مـع المطلـب المثـالي لبنـاء النظريـة الـذي لمـا يـزل المتعاقـدون في حكمـه، في مرحلـة سـابقة عـلى التنزيـل المؤسسـاتي للتصـور الـذي سـيتم اختيـاره، حيـث سـيرفع تدريجيـا الحجـاب عـلى جميـع تلـك المعطيـات التـي تـم حجبهـا في هـذه اللحظـة.

و أخـيرا إن حجـاب الجهـل سـيمنع حـدوث انسـحابات مـن الفعـل التعاقـدي تحـت ذريعـة عـدم تناسـب المقترحـات مـع المصلحـة الشـخصية، أو لأجـل التحيـز إلى مبـدإ دون غـيره، ففـي وضعيـة كهـذه لـن يكـون بإمـكان أي أحـد التعلـل بمثـل هـذه المـبررات، وهـذا مـا سـيحُول دون حـدوث تكتـلات إبـان الوضعيـة التعاقديـة. لذلـك يقـول رولـز: « إن التحجيـم الـذي تخضـع لـه المعلومـات في إطـار الوضعيـة البدئيـة يكتـسي أهميـة أساسـية، فبدونـه لـن يكـون في مقدورنـا بنـاء نظريـة دقيقـة حـول العدالـة»[96].

بالإضافـة إلى مـا سـبق إن حجـاب الجهـل هـو مـا سيسـمح بمنـع كل العوامـل العرضيـة التـي رأينـا سـابقا أن مهمـة العدالـة تكمـن في محاولـة تجاوزهـا ومنعهـا مـن طبـع مسـارات حيـاة أعضـاء المجتمـع، ومـن التأثـير في أنمـاط المـبررات التـي سـتقوم عليهـا البنيـة الأساسـية للمجتمـع، إنهـا الوسـيلة الوحيـدة التـي يمكنهـا أن تسـمح لنـا بالتعاقـد في سـياق نظـري خـال بشـكل كامـل مـن هـذه العوامـل الاعتباطيـة، مـما يعنـي توفـير أعـلى درجـات شروط العقلانيـة للفعـل التعاقـدي.

96. *Ibid.*, p. 120.

8. طَبِيعَةُ عَقلانية شُركَاء العَقد

وهـذا مـا ينتهـي بنـا الآن إلى الحديـث عـن الدلالـة التـي يحددهـا رولـز لصفـة عقلانيـة شركاء العقـد داخـل الوضعيـة البدئيـة، خصوصـا وأن حرمـان هـؤلاء مـن كل المعطيـات الخاصـة بوضعيتهـم وتصورهـم الخـاص للخير،تبـدو كـما لـو هـي إبطـال لخاصيـة العقلانيـة، لكـن يؤكـد رولـز عـلى أن مفهـوم الخـيرات الأوليـة التـي رأينـا كيـف أنـه يمثـل مبتغـى وضرورة لـكل مشـاريع الخـير العقلانيـة، سـيكون كافيـا في عموميتـه لأجـل أن يمثـل معلـما توجيهيـا للتـداول داخـل هـذه الوضعيـة، مـما يحـول دون انقـلاب التعاقـد إلى مجـرد تخمينـات تائهـة؛ فعقلانيـة أطـراف الوضعيـة البدئيـة ستسـعى إلى تحصيـل أكـبر قـدر مـن هـذه الخـيرات، لأن ضـمان مـا هـو زائـد عـلى الحاجـة أفضـل مـن التفـاوض عـلى تصـور يوفـر لنـا أقـل مـما نحتاجـه منهـا، مـا دام أنـه بالإمـكان أن نعالـج الوضعيـة الأولى بعـد رفـع حجـاب الجهـل، بالتخـلي عـما هـو زائـد عـن حاجتنـا، بينـما لا نسـتطيع التحايـل للحرمـان منهـا إذا مـا تعاقدنـا بشـكل بـات عـلى وضعيـة تُضـاد وتُعانـد حاجتنـا مـن الخـيرات الأوليـة، وهكـذا فالحـرص الكبـير الـذي يبديـه أطـراف العقـد عـلى الاسـتزادة مـن مكاسـب الخـيرات الأوليـة، لا يعـبر في الواقـع عـلى عقليـة الجشـع، بقـدر مـا يترجـم عقلانيـة احترازيـة، تسـعى إلى اسـتعمال كفاءتهـا العقلانيـة لتحصـين مصالحهـا في بنـود ومبـادئ ميثـاق الوضعيـة البدئيـة.

يمكـن القـول إنهـا عقلانيـة حاسـبة بالمعنـى الاجتماعـي، تسـعى إلى وضـع نوع من الانسـجام بـين رغباتهـا وبـين الإمكانيـات المتاحـة أمامهـا، ولكنهـا غـير مسـكونة بمشـاعر الحسـد السـلبية، فهـي لذلـك ليسـت عقلانيـة ماكـرة بالمعنـى الـرديء للكلمـة، إنهـا لا تسـعى لـكي « تأخـذ أقـل فقـط لأن ذلـك سـيجعل الآخريـن يأخـذون أقـل»[97]، كـما أنهـا ليسـت عقلانيـة قربانيـة تقـدم للآخريـن تنـازلات عـلى حسـاب نفسـها، وهـذا مـا يجعلهـا بشـكل مـا لا تعتـبر التفـاوت إذا مـا وفـرت مـا يكفيهـا، تفاوتـا ظالمـا بشـكل مبـدئي.

القـول إذن بـأن عقلانيـة أطـراف العقـد غـير مدفوعـة بهواجـس الحسـد، لا يعـبر عـلى فضيلـة بالمعنـى الطهـراني أو الكـمالي، وإنمـا ذلـك مظهـر مـن مظاهـر العقلانيـة اللاجتماعيـة، التــي تحتــاط لمصلحتهـا في إطـار تصـور تعـاوني للمجتمـع، ولكــن دون أي مشـاعر غيريـة مبالـغ فيهـا، فالحسـد بشـكل مـا لا يوفـر مردوديـة أكـبر عـلى المسـتوى العـام، ومـن ثمـة فهـو لا يخـدم مصلحـة أي طـرف، مـا دام المجتمـع بأكملـه يمثـل شـبكة مـن الأطـراف المتداخلـة

97. *Ibid*., p. 124.

المصالـح؛ وبالتـالي إن المصلحـة الطويلـة الأمـد لأي طـرف، تقـوم عـلى أسـاس إدمـاج الغايـة الشـخصية في انسـجام مـع الغايـات العامـة للمـشروع المجتمعـي ككل.

ولذلـك فـشرط اللامبـلاة المتبادلـة بـين أطـراف العقـد الـذي يمثـل أحـد ملامـح هـذه العقلانيـة، ينبغـي أن يفهـم بهـذا المنطـق، إنـه لا يعـبر عـن تبلـد الحـس الاجتماعـي لـدى المتعاقديـن، وإنمـا هـو بالأحـرى درء لتأثـير الحسـابات الضيقـة القائمـة عـلى المقارنـات المحـدودة. وكذلـك التـداول حـول مبـادئ العدالـة المناسـبة، لكونـه يتـم في وضعيـة محاطـة بـكل هـذه الـشروط، لابـد وأن ينتهـي إلى اسـتحضار حـس للعدالـة، الـذي لا يعنـي حسـب رولـز تبنـي مسـبق لتصـور خـاص لهـذه الفضيلـة المؤسسـاتية، بقـدر مـا يفيـد أن فعـل التفكـير وأشـكال تبريـر المصالـح، تلـزم نفسـها بـكل هـذه الـشروط الإنصافيـة، وهـذا مـا يضفـي عـلى هـذه العقلانيـة نوعـا مـن الحـس الأخلاقـي الضمنـي، مـما يجعـل عقلانيـة المتعاقديـن تقـوم عـلى دوافـع حسـن النيـة أكـثر مـن أي دوافـع أخـرى.

يعمـل رولـز عـلى إجـمال كل الخصائـص والـشروط السـابقة الذكـر في القائمـة التاليـة التـي تلخـص مكونـات الوضعـة البدئيـة:

1. طبيعة الشركاء

أ ـ أشخاص دائمون (ارباب عائلات، أو سلالة وراثية).

ب ـ أفراد.

2. موضوع العدالة

أ ـ البنية الأساسية للمجتمع.

ب ـ قواعد تجمعات مؤسسة.

ج ـ القانون الدولي الخاص.

3. عرض الحلول

أ ـ قائمة مختصرة أو مطولة

ب ـ الخصائص العامة للإمكانيات

4. لحظة الدخول في التداول

أ ـ أيُّ لحظة ـ من سنوات الرشد ـ بالنسبة للأشخاص الأحياء

ب ـ كل الأشـخاص الفعليـين (اللذيـن يعيشـون في نفـس لحظـة معطـاة) إبـان نفـس الزمـن.

ج ـ كل الأشخاص الإمكانيين والمتكاينين.

5. سياق تطبيق العدالة

أ ـ الشرط الهيومي المتعلق بالندرة النسبية.

ب ـ نفس الشرط السابق مع إضافة صعوبات أخرى

6. الشروط الصورية للمبادئ

أ ـ العمومية، الكونية، العلانية، علاقة النظام والتعدي

ب ـ نفسها مع اسقاط شرط العلانية مثلا

7. المعرفة والاعتقاد

أ ـ حجاب الجهل

ب ـ عناصر التكافل الاجتماعي والإرادة الخيرة

8. دوافع الشركاء

أ ـ اللامبلاة المتبادلة

ب ـ عناصر التكافل الاجتماعي والإرادة الخيرة

ج ـ غيرية كاملة

9. العقلانية

أ ـ اسـتعمال الوسـائل الفعالـة في سـبيل الغايـات، مـع انتظـارات موحـدة وتأويـل موضوعـي للاحتـمالات

ب ـ كما السابق، ناقص الانتظارات مع استعمال مبدأ السبب الكافي

10. شرط التوافق

أ ـ اجماع دائم

ب ـ قبول بالأغلبية أو نفسه لمدة محدودة

11. شرط الخضوع

أ ـ طاعة حرفية

ب ـ طاعة جزئية بدرجات مختلفة

12. نقطة عدم التوافق

أ ـ الأنانية العامة

ب ـ حالة الطبيعة

إن كل الشروط السابقة ينبغي أن تجعلنا نستحضر في أذهاننا أن الأمر لا يتعلق بتداول واقعي وطبيعي في وضعية تلقائية، إنه تفكير مختلف عما يمكن أن نعيشه في الحياة اليومية، لأننا حينئذ سنكون تحت تأثير الميولات الخاصة والتفضيلات الفئوية، بينما التفكير في الحالة البدئية للعقد، يخص التفكير في مبادئ العدالة تحديدا، ومن خلال افتراض شخصيات نظرية ذات طبيعة عقلانية، ومن ثمة فإن كل الاعتراضات القائمة على شاهدية الحياة اليومية لا تعد ذات محل فيما يخص موضوع التداول، وشكله، ووضعه. إنه تداول لا يهم العدالة فقط، وإنما نظرية العدالة.

ولذلك لا يصح حسب رولز أن نسحب الملامح الأخلاقية لهذه الكائنات النظرية على الحياة العادية للناس، على اعتبار أن الضوابط التي تم تحديدها لهذا السياق ترتبط بوضعية مثالية، تخدم الوضوح والدقة النظريين، مما يعني أن المجتمع الفعلي الذي سيتبنى مبدأي العدالة لن يكون بالضرورة بمثل هذه الأحاسيس المجردة، فحزمة الدوافع التي ترتبط بالحياة الشخصية، وبوضعيات العدالة الجزئية، تختلف عن نظرية الدوافع التي تقوم عليها استدلالات الوضعية البدئية، المرتبطة بمسألة البنية الأساسية للمجتمع، بكل ما يقتضيه ذلك من عمومية وكونية ولامبالاة متبادلة.

9. الدَّعاماتُ الاستدلاَلِية لاختيار مَبْدأي العَدَالة

نصل الآن إلى لحظة مفصلية في البناء النظري لتصور العدالة كإنصاف، وتتعلق بمدى إمكانية التوافق على مبدأي العدالة عوضا عن تصورات أخرى منافسة، وذلك في ظل التداول داخل كل هذه الشروط، وباستحضار مجموع المواصفات النظرية والسيكولوجية التي أسلفنا، فما هي المبررات الاستدلالية التي على أساسها يمكن تفضيل هذا التصور بعينه كبديل عن النزعة النفعية على الخصوص، إذا ما تداولنا حول هذه المسألة في ظل شروط إجرائية منصفة؟

للإجابة على هذا السؤال يدعونا رولز إلى أن نختبر بشكل حدسي إمكانيات الاختيار داخل سياق الوضعية البدئية، الذي سيبدو بأنه سيدفع الجميع نحو تبني تصور يكرس المساواة على وجه الخصوص، فكون أطراف التداول لا يعرفون وضعياتهم ولا نصيبهم النهائي بعد عمليات التوزيع القائمة على أساس ما سيختارون من مبادئ، ثم نظرا لوضعية التكافؤ التي يتعاقدون في إطارها، فسوف يحاولون ضمان مبدإ أول يحمي حالة المساواة هذه، على الخصوص فيما يتعلق بالحريات والحقوق، ما دام لا أحد يمكنه أن يبرر وضعية تنازل على مثل هذه الأشياء المصيرية بالنسبة للإنسان، كما أنهم سيدافعون على تكافؤ الفرص لبلوغ المناصب المختلفة داخل المجتمع، وفي نفس الوقت سيسعون إلى جعل قسمة الخيرات الأولية متساوية بين الجميع.

لكن هذه النزعة المساواتية لدى أطراف العقد، ليست مطلقة ونهائية، على أساس أن الطبيعة العقلانية لهؤلاء، وميلهم إلى خدمة مصالحهم بأكثر السبل نجاعة، لا يمنع إمكانية الموافقة على لامساواة محددة ومقننة، ما لم يشكل ذلك خطرا على مشاريع حياة أفراد المجتمع التعاوني، مما يعني أن شرط نجاعة التفاوت يعد مقبولا لتبرير الخروج على قاعدة المساواة، إذا كان ذلك من جهة لا يعرض الحريات والحقوق الأساسية لأي تهديد، ثم إذا كان اللجوء إلى الإخلال بمنطق المساواة يستجلب امتيازات حقيقية للفئات الأقل حظا، ما دام أنه لا يمكن الرهان على توفير هذه الامتيازات على أساس مشاعر العطاء الغيرية، على اعتبار أن البعد التعاوني للمجتمع، مرتهن بطابع اللامبالاة المتبادلة بين أعضاء هذا المجتمع؛ وبالتالي إن ما يتبقى أمام المتداولين حول مبادئ العدالة، هو اختيار مبدإ التفاوت لأنه يضمن في الآن نفسه، احتراما لمبدإ الحريات، ونجاعة في تدبير الخيرات الأولية، ومصداقية حجاجية إزاء وجهة نظر الطرف الأقل حظا، الذي تعتبر رؤيته للأمور بمثابة فيتو حقيقي بالنسبة لأي مبادرة تمس وضعية المساواة المبدئية.

إن اختيار مبدأي العدالة في تواليهما، وحسب الأولية المعجمية التي للمبدأ الأول على الثاني، ينتج على افتراض وجود مصالح أولية عليا، على أساسها يمكن إشباع المصالح الأخرى، وهو ما يقتضي وجوب ترتيب الأولويات حين التداول حول مبادئ العدالة. ويبدو أن الحرية تعتبر قوام هذا المستوى الأعلى من المصالح، بحيث إنه لا يمكن تبرير المساس بأولية الحرية وبتكافئها لدى الجميع، تحت أي ذريعة تنتمي للمستوى الثاني من نظام المصالح، مثل الوضعيات الاقتصادية والاجتماعية المرتبطة

بعمليات توزيع الخيرات الأولية بكل أشكالها، وبالتالي إن كل لحظات التداول ينبغي أن تنطلق من وضعية تكافئية للحريات لكي تنتهي إليها في نهاية المطاف، فهي ثابت استدلالي مرجعي لا يصح الانتقاص منه، أو المساومة عليه.

لكن مع ذلك، ونظرا لأن الحرية لا تمارس إلا في سياق اجتماعي ملائم، فيمكن تعليق العمل بتكافؤ الحريات في بعض الحالات الاستثنائية، إذا كان ذلك هو السبيل الوحيد لخلق ظروف وشروط اجتماعية، تسمح بمزيد من الحريات : "إن رفض المساواة في الحرية ـ يقول رولز ـ لا يمكن أن يكون مقبولا إلا إذا كان ذلك أساسيا لتغيير الشروط الحضارية، بحيث يصبح في نهاية المطاف بمقدور الجميع التمتع بهذه الحريات"[98] مما يعني أن مثل هذه الحالات لا تعد مساومة على الحرية بين المتعاقدين، وإنما هي احتيال واحتياط لها بكيفية أكثر بنيوية، فالحرية لا تحد إلا باسم الحرية، كما أنه لا يكفي الإعلان على أوليتها، وإنما يلزم أيضا اتخاذ اجراءات تهم البنية الأساسية للمجتمع، لأجل خدمتها بشكل أفضل، مما يجعل كل حصر اجرائي لها، يأخذ صورة تأجيل عرضي في سبيل تأويج عام ونهائي لها بفعل هذه الإجراءات نفسها.

10. قاعدةُ الأقلّ سوءاً أو في رفض المقَامَرة حَول الحدِّ الأدنَى

يبدو إذن أن اختيار مبدأي العدالة في نظامهما المعجمي يعد أمرا ضروريا بالنسبة للمتعاقدين، فذلك أحوط لحماية مقومات الشخصية العاقلة والحرة للمتعاقدين، إذ أن العلاقة القائمة بين المبدأين تستجيب لبعض مقتضيات ما يدعوه رولز، بقاعدة الأقل سوءا the maximin rule التي تعتبر أعلى درجات الاحتياط، في وضعيات يكون الاختيار فيها غير موثوق النتائج بشكل مطلق، وتقوم على افتراض أن العدو هو من سيحدد لنا نصيبنا أو موقعنا في وضعية معينة، وفي هذه الحالة سوف لن يتم التركيز على أفضل الاختيارات، وإنما بالأحرى الأسوأ منها، بحيث إن الحذر يقتضي منا أن نأخذ بالإمكانيات التي تكون أسوأ نتائجها أفضل مما هو سيئ في إطار اختيارات أخرى، حتى ولو كانت هذه الأخيرة تحمل إمكانيات نتائج أفضل ولكن مشفوعة بإمكانية نتائج مأساوية بالنسبة لأحد أطراف العقد.

لكن خضوع التداول في الوضعية البدئية لهذه القاعدة لا ينبغي أن يؤخذ بشكل حرفي، أولا لأن تصور الآخر كعدو يوكل إليه تحديد وضعياتنا يعتبر معطى مغلوطا،

98. *Ibid*., p. 132.

وهـذا مـا يتناقـض مـع الطابـع الإنصـافي للوضعيـة البدئيـة التـي لا يمكـن ان تسـمح ببنـاء استدلالات عـلى معطيات مـن هـذا القبيـل، أما الاختـلاف الثـاني فيكمـن في كـون قاعـدة الأقل سـوء، تقـوم عـلى أسـاس تحليـل الاحتـمالات المتعلقـة عـلى وجـه الخصـوص بتحديـد الأثمنـة، والحـال أن حجـاب الجهـل يحـرم المتعاقديـن مـن هـذا المنهـج الاحتـمالي في حسـاب النتائـج، وبـدلا عـن ذلـك يقتـضي أن يكـون الاختيـار قابـلا لأن يجـد موافقـة عقلانيـة وعادلـة مـن الطـرف الشريـك.

في المقابـل هنـاك مطلـب يمكـن القـول إنـه قاسـم مشـترك بـين المسـلكين، وهـو افـتراض وجـود حـد أدنى يمكـن اعتبـاره كافيـا، بحيـث لا تصـح المخاطـرة بـأي اختيـار مكلـف إذا كان ذلـك الحـد الأدنى مضمونـا، فمـن الواضـح أن تصـور العدالـة كإنصـاف يتعامـل مـع الحريـة بنفـس هـذا المنطـق، ولذلـك فـإن المبـدأ الأول يمثـل ضمانـا تأمينيـا لتوافـر هـذا الحـد الأدنى مـن الحريـة، بحيـث لا يمكـن السـماح بـأي اختيـار ينقـص مـن حجـم هـذه الحريـات، حتـى وإن كان ذلـك سـيعوض بقـدر أكـبر مـن الامتيـازات السوسـيو ـ اقتصاديـة، وهـذا سـيضمن أن جميـع الأطـراف بعـد ارتفـاع حجـاب الجهـل، لـن يخسروا شـيئا مـن حريتهـم التـي تمثـل أسـاس التمتـع بـكل مـا عداهـا مـن الخيرات،وذلـك حتـى في أسـوأ الوضعيـات، لأن هـذه القاعـدة تمنـع مـن التخـلي مثـلا عـن الحـد الأدنى مـن الحريـات، الـذي قـد يعنـي الالتـزام بقبـول العيـش في حيـاة العبوديـة لأجـل ضـمان دخـل أكـبر أو امتيـازات مـن هـذا القبيـل، فحسـب هـذه القاعـدة سـيمثل ذلـك حسـابا لاعقلانيـا في التفـاوض بـين أطـراف العقـد، وهـذا الاحـتراز هـو نفسـه مـا نجـده مكفـولا مـن خـلال مبـدأي العدالـة في نظامهـما المعجمـي، مـما يعنـي أنهـما يسـتوفيان مقتضيـات الاحتيـاط التـي تلزمنـا بهـا قاعـدة الأقـل سـوء، وذلـك مقارنـة بالتصـورات الأخـرى التـي يمكـن أن تركـب مغامـرات مـن قبيـل المسـاومة عـلى الحريـات، وتبريـر حـالات الاسـتعباد والتضحيـة القربانيـة، وهـو مـا قـد نسـتخلصه تباعـا مـن الطـرح النفعـي، وكذلـك التصـورات ذات الطموحـات الكماليـة.

ومـن ضمـن الاعتراضـات عـلى منطـق الاحتيـاط هـذا، القـول بـأن شرط تحسـين وضعيـة الأكـثر حرمانـا لتبريـر اسـتفادة جـزء مـن المكونـات الاجتماعيـة مـن امتيـازات اجتماعيـة واقتصاديـة، حسـب مقتضيـات مبـدإ التفـاوت، يمكـن أن يتحقـق مـن خـلال إضافـة تحسـينات بسـيطة عـلى الوضعيـة الأولى، ثـم بعـد ذلـك السـماح بقـدر هائـل مـن المكاسـب للفئـة الثانيـة، إذ لا شيء يمنـع حسـب منطـوق مبـدإ التفـاوت مـن قسـمة مـن هـذا القبيـل، بيـد أن اعتراضـات مـن هـذا القبيـل تُجـري قـراءة تجريديـة واجتزائيـة لمبـدإ التفـاوت،

حيث يتم التغاضي على أن الأمر يتعلق ببنية متكاملة من المقتضيات، بحيث لا نصل إلى إعمال هذا المبدإ إلا بعد ضمان الحريات، وفتح المناصب بشكل منصف أمام الجميع، وبالتالي فداخل المجتمع العادل الذي يُخضع بنيته الأساسية لمقتضيات هذين المبدأين، لا نعمل على تسييج فئة معينة داخل وضعية الحرمان، ثم بعد ذلك نتعامل معها على أساس إحساني، إن هذا التصور لا ينسجم مع روح ومقتضيات العدالة كإنصاف، التي تلزمنا بأن نتخذ إجراءات مضطردة لأجل محاربة الاعتباط القدري لليناصيب الاجتماعية والطبيعية، ولذلك فمساهمة ذوي الامتيازات لصالح الفئة الأكثر حرمانا ينبغي أن تصب في هذا الاتجاه، بحيث تأخذ صورة أداء كلفة تربية وتكوين هذه الفئة، مما يتضمن تمكينها من الكفاءات التي تخول لها فرصا متكافئة ومنصفة، لكي تحصل بدورها على نفس تلك الامتيازات التي لدى الفئات الأخرى، ومن هنا فكل هذه الإجراءات سوف تحول دون حدوث التفاوتات المتطرفة داخل المجتمع العادل.

على أساس ما سبق، يمكن القول إن الوضعية البدئية، ليست مجالا مفتوحا لجميع الإمكانيات، ومن ثمة فهناك كل الضمانات التي تجعل نتيجة اختيارنا لمبدأي العدالة، لا تتضمن أي صور صادمة ومناقضة لأحكامنا المتروية حول ما يمكن أن نعده وضعية عادلة، وهذه الضمانات لا تأتي نتيجة افتراض تصورات أخلاقية مستقلة عن كل شرط، من خلالها نحكم على توابع اختياراتنا، إن ذلك سيجعلنا نقيم اختياراتنا من منظور سابق على الوقائع ذاتها، وبالتالي سيفرض علينا أن نرهن استدلالاتنا بما يدعوه رولز بإثيقا الخلق ethic of creation، التي تعبر على المنظور الإلهي في رؤية الأشياء.

عوضا عن ذلك تكتفي الوضعية البدئية بافتراض الوقائع العامة للدافعية الطبيعية والسيكولوجية الإنسانيتين، وهذا وحده كفيل باستدماج مُثل أخلاقية تمنع من سقوط اختيارات المتعاقدين في أشكال التطرف المختلفة، وهو استدماج مباشر يطال حتى صياغة مبدأي العدالة بكل شحنتهما الأخلاقية، وهنا تتميز العدالة كإنصاف على النزعة النفعية التي تراهن هي أيضا على عدم بلوغ اختيارات إمكانية متطرفة، انطلاقا من مبدإ المنفعة، على أساس أن حساسية المجتمع الحضارية والأخلاقية، سوف تستبعد ذلك. لكن هذا الرهان لا يقوم على ضمانات مباشرة في مبدإ المنفعة ذاته الذي يمكنه أن يبرر نظريا اختيارات تناقض الصورة الحدسية للعدالة، على خلاف تصور العدالة كإنصاف الذي يستضمر المطلب الأخلاقي مباشرة في مبدأيه، مما يجعل المؤسسات الاجتماعية

والاقتصادية التي يكمن دورها في تجسيد هذين المبدأين على أرض الواقع، محصنة بشكل واضح ويقيني من كل انزياح أو انزلاق على مقتضى العدالة، ومطالب المثل الأخلاقية، وذلك من مجرد افتراضات طبيعية عامة لا تثقل النظرية بمقدمات مذهبية صريحة.

11. تهافتُ الطَّرح النَّفعِي أَمَامَ مقتضياتِ التَّداول تحتَ حِجَابِ الجَهْل

أما إذا ما انتقلنا الآن للتحقق من مدى مقبولية الطرح النفعي، وعلى الخصوص مبدأ المنفعة المتوسطة، داخل سياق وشروط الوضعية البدئية، كسياق نظري للتداول والتعاقد حول مبادئ العدالة المناسبة للبنية الأساسية للمجتمع المحكم التنظيم، فإننا سنجد أن المبدأ الكلاسيكي للمنفعة لا يمكنه بحال أن يسمح بأن يتحقق حوله أي توافق معقول من طرف أطراف العقد، وذلك لطبيعته التبسيطية وقيامه على افتراض تجانسية عامة بين الناس، هذه الخصائص تتمثل في تناوله شبه الحسي لمبدإ المنفعة المقترح لتدبير مسألة العدالة بين الناس، من حيث إنه إشباع مباشر لحاجة؛ مما يجعل هذا الطرح يدفع بجميع مؤسسات البينية الأساسية أن تعمل على تأويج تلقائي وتراكمي لهذا الإشباع من منظور عام جدا، وبمنطق كمي صرف، وذلك من خلال إضافة وتجميع عددي لقيمة كل إشباع بالنسبة للأشخاص التمثيليين داخل وضعية التعاقد، وهكذا فإن حجم المنفعة بدلالتها الإشباعية ستزداد بقدر زيادة الحجم الديموغرافي، وهو ما يتضمن نزعة تكاثرية لانهائية، سواء على مستوى الساكنة أو على مستوى الإشباعات.

ومن الواضح أن التعاقد على تصور كهذا لن يمنح أطراف العقد أي مرجع مضبوط حول تدبير العدالة التوزيعية، كما أن هلامية فكرة الجماعة العددية للسكان، تقدم فكرة غامضة حول من سيستفيد من الإشباعات على المستوى الفردي، إذ من الجائز أن تكون كتلة المنافع هائلة من حيث حجمها مقارنة بالمجموع العام للكتلة الديمغرافية، دون أن يعني ذلك بالضرورة أن لكل طرف بعينه الحق ولا القدرة على الاستفادة من تلك المنافع، لأن الدلالة العامة لمفهوم المنفعة الكلاسيكية لا توفر أي ضمانة أو معيار لتحقيق ذلك.

على خلاف النفعية السابقة، يقدم لنا مبدأ المنفعة المتوسطة، احترازا وتدقيقا لتلك العمومية الهلامية، فهو يقارب البعد التوزيعي للمنافع على أساس نسبة مئوية يختص بها كل فرد داخل المجتمع، عوض الاكتفاء بتأويج المنفعة العامة، حيث ينطلق من تحديد الانتظارات النفعية لكل فئة تمثيلية، وعوض أن يقوم بتجميعها على شكل تراكمي،

يمارس عملية ضرب لهذا القدر من الانتظارات الدنيا مع الأعداد الكسرية للفئات التمثيلية، ومن هنا فهذا المبدأ يقارب المسألة التوزيعية من خلال نسبة مئوية، تضمن نوعا من الاستقرار في المنفعة بالرغم من كل التغيرات التي يمكن للكتلة السكانية أن تعرفها، وهذا ما يضفي على تصور المنفعة المتوسطة طابعا أخلاقيا ما، على اعتبار أنه قابل لأن يقتضي نوعا من تعديل النسبة المئوية لمتوسط المنفعة، في سبيل احترام مقتضيات العدالة، وذلك مثلا من خلال تخفيض متوسط المنفعة بحيث يمثل حدا أدنى على أساسه يتم التوزيع: " فمن منظور أعضاء الوضعية البدئية - يقول رولز - سيبدو أمرا عقلانيا الاتفاق على نوع من عتبة الحد الأدنى لمتوسط الرفاه Averge welfare، ما دام هؤلاء الشركاء معنيون بهدف تحسين مصالحهم الخاصة، وليس تأويج المنفعة العامة في كل الأحوال. لذلك سأنطلق من أن الحل النفعي الأكثر رجحانا قبالة مبدأي العدالة هو مبدأ المنفعة المتوسطة، وليس المبدأ الكلاسيكي"[99] .

إن حجاب الجهل الذي يمنع الفرد من ان يمارس نوعا من الحساب الاحتمالي لمدى مردودية كفاءاته الطبيعية، في استحقاقه لنسب إشباع أكبر داخل سلسلة من المجتمعات الافتراضية التي على الفرد الاختيار فيما بينها، سيجد أنه من الأفضل اصطفاء ضمانة المنفعة المتوسطة، التي رغم أنها تحد من سطوة ومرجعية مبدأ المنفعة، الذي يناقض بطبيعته التعاقد على صورة محددة من الإشباع، فهي مع ذلك تسمح بنوع من السلامة والاحتياط، حين يتعلق الأمر باختيار في سياق لا يوفر عناصر كثيرة لإجراء الحساب النفعي الكلاسيكي. على أساس هذا الحذر يمكن إذن بناء استدلال داعم لهذه التنويعة من التيار النفعي.

كما أننا إذا تمثلنا مفهوم المنفعة حسب شكله المعاصر الذي يتجاوز الصورة المتداولة للمنفعة كإشباع، من خلال تصورها كاختيار عقلاني بين إمكانيتين أو أكثر تتضمنان مخاطرة ما، فإن المنفعة المتوسطة يمكنها أن تبدو في جوانب معينة شبيهة بمبدإ التفاوت، حيث ستلعب وظيفة مناسبة للاحتياط الذي يطرحه الاختيار والتفكير في المسائل التوزيعية تحت حجاب الجهل، بكل ما يتضمن ذلك من مخاطرة. وبالتالي إن مبدأ المنفعة المتوسط يظل هو البديل الأكثر تفوقا سواء افترضنا المنفعة كإشباع أو كاختيار احترازي في وضعية موازنة وتقييم غير آمنين، لقائمة من الحلول الإمكانية.

---

99. *Ibid*., p. 139.

لكـن رغـم هـذه الامتيـازات التـي يتوفـر عليهـا هـذا المبـدأ مقارنـة بسـابقه الكلاسـيكي، فهـو أيضـا يعـاني مـن بعـض مكامـن ضعـف تجعـل اختيـاره كمبـدإ للعدالـة تـوكل إليـه مهمـة تحديـد البنيـة الأساسـية للمجتمـع لا يسـتجيب لـشروط ومقتضيـات الوضعيـة البدئيـة، فعـلى سـبيل المثـال إن حجـم المخاطـرة الـذي يتبنـاه الفـرد في إطـار رهانـه عـلى تحكيـم مبـدأ المنفعـة المتوسـطة ـ رغـم الاحـتراس ـ يظـل قائمـا بشـكل مـا، فالرهـان عـلى تأويـج الحـد الاجتماعـي الأدنى مـن الرفاهيـة، يمكنـه أن يسـاوم عـلى وضعيـات ذات مردوديـة عاليـة، رغـم مـا تضمنـه مـن إمكانـات المخاطـرة، والحـال أنـه لا يوجـد في الوضعيـة البدئيـة مـا يـبرر اسـتعداد جميـع الأطـراف لهـذا القـدر مـن روح المغامـرة، مـما يعنـي أن مثـل هـذا المبـدأ لا يسـتطيع أن يصمـد بشـكل كامـل أمـام الـشروط الإنصافيـة لوضعيـة التـداول، وهـذا مـا يـؤشر عـلى وجـود بعـض التهافـت في هـذا التصـور مقارنـة بمبـدأي العدالـة اللتـين رأينـا كيـف أن نظـام الأولويـات الـذي يحكمهـما داخليـا، وقاعـدة الأقـل سـوءا، يمنعـان الوقـوع في مثـل هـذه المخاطـرة.

فعـلى سـبيل المثـال يمكـن لأحـد مـلاك العبيـد أن يفـاوض عبيـده عـلى أهميـة النظـام الاسـتعبادي في توفـير حـد أدنى مـن الرفاهيـة التـي تضمـن للجميـع وضعيـة مأمونـة، وبالتـالي يقـول رولـز إن هـذا الفـرد التمثيـلي يمكنـه أن يراهـن عـلى نجاعـة نظـام مـن هـذا القبيـل حتـى ولـو وجـد نفسـه بعـد رفـع حجـاب الجهـل في وضعيـة العبـد، لا شيء في تصـور المنفعـة المتوسـطة يمنـع مـن مثـل هـذا الاختيـار، ولكـن لا شيء في الوضعيـة البدئيـة يمكنـه أن يقـدم سـندا لمثـل هـذا الحسـاب لـدى أطـراف العقـد وهـم يتفاوضـون داخـل سـياق محكـوم بـكل تلـك الـشروط التـي سـبق وأن حددناهـا كسـيرورة منصفـة لاختيـار.

وهكـذا يبـدو أن تصـور العدالـة كإنصـاف يتفـوق بشـكل واسـع، عـلى هـذا التصـور النفعـي، أولا مـن حيـث خضوعـه التـام لـكل مقتضيـات الإنصـاف المطلوبـة، ثانيـا لانعـدام عنـاصر المخاطـرة، وثالثـا لحمولتـه الأخلاقيـة التـي تجعـل نقـاش مثـل هـذه الإمكانيـات مرفوضـة وملغيـة مـن حيـث المبـدإ، وليـس فقـط مـن ناحيـة المسـتتبعات والمردوديـة، وأخـيرا لأن عمليـه المقارنـة بـين الانتظـارات expectation النفعيـة، تعـاني داخـل هـذا التصـور مـن مفارقـة عميقـة، حيـث يتـم تقييـم الاحتـمالات التـي عـلى أساسـها يقـوم تحديـد المنفعـة المتوسـطة، انطلاقـا مـن رغبـات الأشـخاص، ولكـن في نفـس الوقـت إن التصـور العـام للمنفعـة يلغـي هـذه الخصوصيـة الشـخصية مـن حيـث طبيعتـه العامـة والمجـردة. كـما أن

المقارنـة عـلى أسـاس شـخصي تعتـبر هـي أيضـا إخـلالا بمقتضيـات الوضعيـة البدئيـة التـي لا تعلـن عـلى الملامـح الشـخصية لأطـراف العقـد مـن الأسـاس، ولذلـك فـإن تصـور العدالـة كإنصـاف يتجنـب مثـل هـذا التناقـض مـن خـلال مفهـوم الخـيرات الأوليـة التـي تسـمح بتقييـم الاختيـارات عـلى أسـاس أكـثر وضوحـا وانسـجاما مـع الطبيعـة العقلانيـة العامـة لـشركاء العقـد.

هـذا الوهـن الاسـتدلالي الـذي يعـاني منـه مبـدأ المنفعـة المتوسـط عـلى المسـتوى الصـوري، وكذلـك تضميناتـه المثخنـة بإمكانـات إنقـلاب الاختيـارات القائمـة عـلى أساسـه، إلى مخاطـرة مصيريـة تبـدد كل وعـوده النفعيـة ومردوديتـه العاليـة، كل ذلـك يجعـل منـه مبـدءا لا يصمـد أمـام شروط ومقتضيـات الوضعيـة التعاقديـة، وعـلى الخصـوص شرط العلانيـة وشرط التأبيـد finality، عـلى أسـاس أن مضامـين هـذا المبـدأ غـير واضحـة بالشـكل الـكافي الـذي يجعـل دلالتهـا ثابتـة ومسـتقرة بـين كل الأطـراف، فعنـصر المفاجـأة الكامنـة في الطبيعـة المقامـرة لهـذا المبـدأ، تجعـل حمولـة الخطـر والتضحيـة المطلوبـة بعـد رفـع حجـاب الجهـل ليسـت هـي نفسـها بالنسـبة للجميـع، ثـم إن الحسـاب النفعـي نظـرا لطبيعتـه المسـاومة يجعـل المبـدأ ذاتـه يتضمـن إمكانيـة المراجعـة والتـصرف في نتائـج العقـد واردة، أو عـلى الأقـل غـير مسـتبعدة بشـكل مطلـق، فمـن الطبيعـي أن تتغـير اقتراحـات المسـاومة كلـما جـد شرط جديـد لم يكـن حـاضرا في الوضعيـة الأولى، ولعـل هـذا مـا جعـل التقليـد النفعـي عمومـا يتجنـب آليـة العقـد في بنـاء أطروحاتـه، إذ يبـدو أنهـا تتضمـن مـن شروط التـداول مـا يتجـاوز قـدرة مبـدأ المنفعـة عـلى تحملـه.

12. الطريقُ الآمنُ للالتزام بِمَبْدَأَي الْعَدَالَة

عـلى خـلاف ذلـك يتميـز مبـدءا العدالـة بمـا يدعـوه رولـز بـروابط الالتـزام strains of commitment، التـي تقـوم في الواقـع عـلى أن هذيـن المبدأيـن لم يتسـامحا منـذ البدايـة في اسـتتباع اختيارهـما مـا يمكـن أن يتنـافى مـع مـا تسـتطيع القـدرة الإنسـانية عـلى تحملـه، وذلـك مـن خـلال احتياطـات اختيارهـما القائمـة عـلى مقدمـات عامـة حـول السـيكولوجية الإنسـانية، التـي تظهـر حـدود الدوافـع والأحاسـيس الغيريـة لـدى الإنسـان، ولذلـك فـإن الالتـزام بمضامـين العقـد وبتوابعـه يصبـح مشـفوعا بـروح الالتـزام، دون أن يتضمـن ذلـك أي مغامـرة مصيريـة بالنسـبة لأطـراف العقـد، فالجميـع يعـرف بأنـه قـد تـم اتخـاذ كل الضمانـات الممكنـة التـي تجعـل الالتـزام يقـوم عـلى مـبررات عقلانيـة صلبـة، خصوصـا وأن فعـل الاختيـار هـذا سـيتم مـرة واحـدة في العمـر، وسـتطبع توابعـه كل مشـاريع الحيـاة داخـل

المجتمع المشمول بطائلة هذين المبدأين، لذلك ففي هذه الحالة يصبح التأبيد وعدم التراجع أمرا محسوبا ومضبوطا بكل واجبات الاحتياط العقلانية.

فمثلا إن المبدأ الأول يضمن بشكل واضح وبين أنه لن تكون هناك أبدا وبالبت والمطلق أي خسارة على مستوى الحرية، وبالتالي فإن اختيار تصور العدالة كإنصاف يمثل تحصينا حقيقيا للمتعاقدين من أي التزام يخالف الطبيعة الإنسانية، إذ لا يمكن بأي حال أن نتصور أي رابطة التزام تدعم إمكانية القبول النهائي والمطلق بفقدان الحريات، مهما كان الثمن البديل عاليا، وهذا ما يضفي على مطالب مبدأي العدالة نوعا من الواقعية إضافة إلى طابع العقلانية.

بالإضافة إلى هذا يتضمن تصور العدالة كإنصاف دواعي أكبر لأن يتم مساندة نواتجه على المستوى المؤسسي، من طرف جميع أعضاء المجتمع، على أساس أنه تصور يتعامل مع المجتمع باعتباره مجالا تعاونيا، ومن ثمة فالجميع ينبغي أن يحظى بنصيبه المناسب والكافي لتحقيق شروط احترام الذات، مما يعني أنه لا يتضمن خاسرين ورابحين، وهذا ما سيؤسس إلى انخراط الجميع في الدفاع على استمرار المؤسسات التي تنظم وتؤطر هذا المشروع التعاوني المستمر، الأمر الذي يسمح بخلق عوامل الاستقرار داخل المجتمع بمفعول مبدأي العدالة ذاتهما، دون الحاجة إلى وسائل خارجية لحماية مصالح طرف ضد آخر « فلأن خير الجميع تم احترامه، ـ يقول رولز ـ فإن الجميع سوف يكتسب الرغبة في دعم النظام أو الخطاطة التوزيعية»[100]، إن أهم عوامل قوة تصور العدالة كإنصاف، هو تنظيم البنية الأساسية للتعاون الاجتماعي بحيث تصبح خدمة الخير العام تتضمن خدمتي لخيري الخاص، وهذا ما يجنب المجتمع الوقوع تحت طائلة النزوعات التنافسية العنيفة، كما أنه يتحاشى مطالبة أعضائه بالتحلي بروح إيثار وبتماهٍ مطلق مع المصلحة العامة، بكل ما يتضمن ذلك من عنت سيكولوجي وأخلاقي لا يمكن للجميع تحمله.

هذا التماهي سيأخذ طابعا قربانيا في حالة اختيار مبدإ المنفعة، لأن الوفاء للنظام الاجتماعي لن يتم على أساس نفس المبدأ الموجه للبنية الأساسية، على اعتبار أن الجزء الخاسر على المستوى التوزيعي للخيرات، سيكون مطالبا بأن يدعم ذوي الامتيازات على أساس غير نفعي تماما، إنه بشكل ما نوع من اقتضاء تعاقد الضحية مع مفترسها

100. *Ibid*., p. 155

على القبول بهذه العلاقة وتيسيرها، حسب تعبير توماس هوبز[101]، فمثلما أن هذا الطلب يعتبر غير ذي معنى إذا ما افترضنا الطبيعة العقلانية للمتعاقدين، فإن المطالب القربانية للمجتمع القائم على التصور النفعي لا يجد ما يبرره في المسار التفاوضي للعقد، فأن نقنع طرفا من المجتمع بالقبول بأن تكون مآسيه وحرمانه ثمنا لامتيازات الآخرين، هو دفع طرف من المجتمع لأن يحتقر ذاته، ويصور مشروع حياته هامشيا وغير ذي قيمة مقارنة بمشاريع حياة أطراف أخرى، وفي هذا الكثير من اللاواقعية والجهل بالطبيعة الإنسانية، ولذلك يرى رولز أن تركيز النفعيين في مشاريعهم التربوية على ترسيخ روح المشاركة الوجدانية والتعاطف، وروح العناية والتسامح، إلى غير ذلك من القيم الغيرية الكبرى، إنما هو محاولة إخفاء لهذا المطلب القرباني المقيت، والعمل على إضفاء المسحة الأخلاقية على عقليه تعال من طرف الرابحين، وروح الدونية واحتقار الذات من طرف الخاسرين.

13. التَّعاوُن فِي ظِلِّ الاحترام المتبادَل: فِي دَفْعِ المطالبِ القربَانِية

لذلك قد ركز مبدءا العدالة كثيرا على مطلب احترام الذات، بحيث إنهما لا يقتضيان من أي طرف احترام الطرف الآخر إلا على أساس مبدإ التبادلية، ذلك أن فكرة التعاون لا يمكنها أن تتحقق إلا بين أطراف يحترم بعضهم بعضا، لا على أساس تفوق طرف على آخر، بل لأن الجميع يشعر باحترام لذاته مدعوم من طرف البنية الأساسية، مما يضفي على التعاون الاجتماعي كفاءة أكبر وأسلم، ولذلك مثل مطلُب الحق الطبيعي في الاحترام المتبادل والتعامل الحضاري بين أعضاء المجتمع، على الخصوص في المواقف الخلافية، أحد الضمانات الأساسية لمبدأي العدالة.

إن مسألة الاحترام داخل المجتمع العادل، ليست مجرد مسحة لياقة تغطي أحقاد دفينة، بل إنها تجسيد لروح العدالة السائدة داخل المجتمع التعاوني، وبالتالي فإنه شعور لا يؤسس العدالة، بقدر ما يتأسس انطلاقا منها، فحينما تخلق البنية الأساسية للمجتمع شروطا حقيقية لاحترام الذات، فإن ذلك سيدفع بالجميع إلى احترام بعضهم البعض بدافع داخلي تلقائي، دونما الحاجة إلى أوامر خارجية لفعل ذلك، وهذا ما يعبر عنه رولز بشكل بديع حين قوله: « نستطيع أن نفترض أن أولائك الذين يحترمون أنفسهم، يتوفرون على فرص أكبر لاحترام الآخرين، على عكس احتقار الذات

101. Thomas, Hobbes, *Livaithan,* Oxford University, p. 87. make himself a pery to others.

Self-contempt الـذي يسـتدعي احتقـار الآخريـن، بـل ويهـدد خيرهـم بمثـل مـا يفعـل الحسـد أو أكـثر، بينـما احـترام الـذات يتقـوى ذاتيـا بفعـل الطابـع التبـادلي»[102].

إن تضافـر مبـدأ الحريـات مـع مبـدأ التفـاوت، يجعـل نظـام الامتيـازات يحقـق هـذا التـوازن في مشـاعر الاحـترام بـين جميـع أطـراف المجتمـع، فالتحكـم في المؤثـرات الاعتباطيـة سـواء الطبيعيـة أو الاجتماعيـة، والحيلولـة دون تأثيرهـا في مصائـر أعضـاء المجتمـع، وتنظيـم التفاوتـات عـلى أسـاس خلـق توازنـات تعويضيـة في تدبـير المكاسـب والامتيـازات، كل ذلـك يعـد بنيـة تكوينيـة لمشـاعر الاحـترام داخـل المجتمـع، وهـو مـا لا يسـتطيعه المجتمـع النفعـي، الـذي عـوض أن يخلـق شروط الاحـترام، يطالـب بـه في نهايـة المطـاف كنـوع مـن الكماليـة الأخلاقيـة التـي لا يمكـن أن يسـتطيعها الجميـع.

إن هـذا الاحـترام هـو مـا يمثـل بصـورة مـا مطلـب كانـط الشـهير بـضرورة التعامـل مـع الغـير كغايـة في ذاتـه وليـس كوسـيلة أبـدا، لكـن هـذه المـرة مـن منظـور تعاقـدي، فحسـب رولـز هـذا المطلـب لا يتحقـق في إطـار سـؤال العدالـة مـن مجـرد إخضـاع الجميـع إلى قواعـد عامـة، لأن ذلـك سـيمثل فقـط عدالـة صوريـة، وإنمـا يقتـضي الأمـر في حالـة التعاقـد أن نتصـور أعضـاء العقـد وهـم يتعاملـون مـع أنفسـهم كغايـة في ذاتهـا، حينـما يتفاوضـون ويطالبـون؛ وبالتـالي فـإن ذلـك يجعلهـم لا يقبلـون مـن تصـورات العدالـة إلا مـا يحـترم هـذه الخاصيـة، ويعمـل عـلى حمايتهـا عـلى مسـتوى المؤسسـات الدسـتورية التـي ينبغـي أن تترجـم في لحظـة تاليـة مضامـين العقـد، ومـن هنـا فـإن المفهـوم الأخلاقـي الكانطـي للاحـترام يأخـذ في إطـار نظريـة العدالـة طابعـا مؤسسـاتيا.

إن مبـدأ التفـاوت يعـبر بشـكل كامـل عـلى هـذا المطلـب، لأنـه يقتـضي مـن الجميـع التخـلي عـن الامتيـازات التـي لا تنتـج أخـرى لصالـح الأقـل حظـا عـلى المسـتوى الاجتماعـي والطبيعـي، وبالتـالي فهـو يرفـض اسـتعمال جـزء مـن المجتمـع كمجـرد قربـان لتحقيـق مسـتويات أعـلى مـن المردوديـة، وهـذا مـا يجعـل مـن هـذا المبـدأ التعبـير الاجتماعـي عـلى المبـدأ الأخلاقـي للاحـترام لـدى كانـط، بـل ويظهـر أن الامتثـال لمقتضياتـه ليـس سـلوكا قربانيـا يمارسـه المتفوقـون عـلى أنفسـهم لصالـح الأضعـف قـدرة وكفـاءة كـما يمكـن أن يدعـي نقـاد هـذا المبـدأ، بـل إن ذلـك يعـبر أيضـا عـلى احـترام ذاتي، حيـث إن هـذا الطـرف المتفـوق لا يجعـل ثمـن تفوقـه هـو فشـل الآخريـن وحرمانهـم، بـل إنـه تفـوق سيسـتجلب مباركـة وموافقـة جميـع الأطـراف لأنـه يصـب في مصلحـة الـكل، مـما يضفـي عليـه طابعـا أخلاقيـا

102. *Ibid*., p. 156.

يزيد من قيمته ولا يحد منها، فالتفوق الذي لا يطالب أي طرف بدعمه من خلال تضحية قربانية، والذي يستحضر الجميع بكيفية ذاتية، يمثل بشكل ما احتراما للمبدإ الكانطي بشكل كامل ودقيق « تعامل مع الإنسانية في ذاتك وفي ذوات الآخرين كغاية في ذاتها وليس كوسيلة أبدا».

على عكس ذلك إن مبدأ المنفعة لا يقيم أي اعتبار مباشر لفكرة احترام الذات، حيث إن هذا المبدأ يقيم نظام المجتمع بأكمله على علاقة تحدي إزاء المخاطرة الاجتماعية في سبيل حيازة وكسب أكبر نصيب من المنافع، وبالتالي فإن النتيجة التوزيعية للخيرات تقوم على فكرة استحقاق ما لم يستطعه الآخرون، مما يعني ضمنا أن احترام الذات نفسه في هذه الحالة يصبح مشترطا برأي الآخرين لا بمصلحتهم، فبقدر ما أوفر لنفسي من خيرات تتجاوز قدرة الآخرين وتشكل موضوعا لرغبتهم أيضا، بقدر ما يترسخ لدي الشعور بتقدير الذات المنتصرة في لعبة تنافسية تقوم على نظام المرابحة والمساومة، ولذلك فدعوة النفعيين لمحاربة مشاعر الحسد، هو في الواقع دعوة لأحد اطراف المجتمع بأن يؤسس كل مشروع حياته، على الاعتراف بالهزيمة، مما يعني ترسيخ تبخيس قيمة المشروع الشخصي لجزء من مكونات المجتمع، وهو ما يقتضي أمرين: إما الاستمرار في احتقار الذات بكل ما يتضمن ذلك من حط من كرامة جزء من المجتمع، أو تنافس مفتوح ومستمر على وضعيات الانتصار ذات المردودية الأكبر على مستوى الامتيازات، وهذا يقتضي أيضا ترسيخ طرف خاسر في العلاقة الاجتماعية، ما دام أننا لا يمكن ان ننتصر جميعا في الوضعيات التنافسية، مما يعني أيضا استمرار روح المواجهة داخل المجتمع، وهذا ما يتنافى مع الغاية الأولى للوضعية البدئية، التي تقتضي التعاقد على تصور يناسب الطبيعة العقلانية للمتعاقدين، وينسجم في نهاية المطاف مع أحكامنا الأخلاقية المتروية حول العدالة. ويبدو أن مجتمع المواجهة هذا لا يستجيب لهذه الشروط، نظرا لعدم قدرته على بناء شروط واضحة وقوية للاستقرار، وهذا ما يعطي امتيازا آخر لتصور العدالة كإنصاف.

و بهذا يبدو أن الموازنة بين فرص المنفعة المتوسطة وبين مبدأي العدالة، تميل في كل الحالات إلى هذا التصور الأخير، الذي يمثل أساسا مرجعيا أكثر استقرارا وعقلانية، وتحقيقا للتوازن الانعكاسي من خلال انسجامه مع حسنا الأخلاقي وأيضا لوضوح مرجعيته التحكيمية في كل القضايا التي تهمها العدالة الاجتماعية، سواء تلك المتعلقة بتوزيع الحريات والحقوق، أو تلك المرتبطة بالامتيازات الاجتماعية.

14. فِي نَقْدِ المرَاقِب الحيَادِي واختلاطَات المشَارَكة الْوِجْدَانِية

لكـن يبقـى أمامنـا اختبـار مبـدأ المنفعـة الكلاسـيكي، نظـرا لأنـه يقـوم عـلى فرضيـات اسـتدلالية مختلفـة عـن مبـدأ المنفعـة المتوسـطة، حتـى وإن مثـلا معـا نفـس التوجه،ثـم مـن جهـة أخـرى لأن هـذه الصيغـة الكلاسـيكية هـي التـي مثلـت تاريخيـا النزعـة النفعيـة في إطـار النظريـة السياسـية والأخلاقيـة، وعـلى الخصـوص مـن خـلال المفهـوم الشـهير للمراقـب المحايـد sympathetic spectator، مـما يقتـضي لمـن يتـداول داخـل الوضعيـة البدئيـة، أن يخضعـه للاختبـار ويقـارن حظـوظ اختيـاره مـع مـا يتوفـر لمبـدأي العدالـة.

يعتـبر نظـام مّـا عـادلا إذا مـا لاقـى مـن منظـور عـام، استحسـان مراقـب مثـالي محايـد، تتوافـر لديـه كل المعلومـات المناسـبة حـول سـياق الوضعيـة التـي هـو بصـدد مراقبتهـا. وفي هـذه الحالـة ولأن هـذا المراقـب غـير غـير ملـزم بملامـح وشروط سـيكولوجية محـددة، فـلا شيء يمنـع حسـب رولـز، أن يقبـل بمبـدأي العدالـة، فهـما أيضـا يمكنهـما أن يحدثـا فيـه عـلى المسـتوى العـام للنظـر، الشـعور بالاستحسـان والرضـا.

ففـي هـذه الحالـة عـوض أن يتـم تأسـيس الحكـم بعدالـة وضعيـة معينـة انطلاقـا مـن توافـق تعاقـدي بـين شركاء متعدديـن، عـلى أسـاس فهـم دقيـق لنظريـة الدوافـع العامـة لديهـم، يمكـن الانطـلاق مـن تأويـل الحكـم بعدالـة مؤسسـات معينـة انطلاقـا مـن أحاسـيس التعاطـف واللـذة التـي تثيرهـا في خيـال مراقـب محايـد، صـور نتائـج هـذه المؤسسـات العادلـة عـلى كميـة السـعادة التـي سـتنتجها داخـل المجتمـع، وهـذا مـا يضفـي عـلى هـذا المراقـب خاصيـة القـدرة عـلى المشـاركة الوجدانيـة لسـعادة أو شـقاء كل الأطـراف المشـكلة للمجتمـع.

هكـذا تتحـول الأحاسـيس العاطفيـة للمراقـب، مـن جهـة أنهـا كفـاءة لاسـتحضار الآخـر والتماهـي معـه، إلى مـؤشر نقيـس بـه المردوديـة اللذيـة، ومـن ثمـة النفعيـة لنظـام اجتماعـي مـا. إن هـذا الانفتـاح هـو مـا يمكـن تصـوره أساسـا نظريـا للتوافـق حـول تصـور موحـد للعدالـة. حيـث يتحـول هـذا المراقـب مـن خـلال حيـاده وانفتاحـه الوجـداني، إلى أداة لاختبـار جميـع الأحاسـيس دون أي ميـل مبـدئي لاتجـاه دون آخـر، وهـو مـا ينتهـي بعـد هـذا الجـرد العـام عـلى مسـتوى الخيـال، لـكل أشـكال الإشـباع والإحبـاط الممكنـة بالنسـبة لـكل فـرد عـلى حـدة، إلى استحسـان متـين يتجـاوز أن يكـون مجـرد انطبـاع شـخصي.

لكـن رغـم هـذا التشـابه بـين النتيجـة الممكنـة للتـداول انطلاقـا مـن مبـدأ المراقـب المحايـد وبـين الوضعيـة البدئيـة، مـن جهـة أنهـما معـا يمكـن أن ينتهيـا إلى اختيـار مؤسسـات عادلـة

متشابهة، كل حسب منطقه الخاص في التبرير، فهناك مع ذلك فوارق جوهرية بين المسلكين، فإذا كان المفهوم الأول يؤسس اختياره انطلاقا من المشاركة الوجدانية التعاطفية، بكل ما تستدعيه من مفاهيم مصاحبة : كالقدرة على التماهي مع الآخرين، والتوفر على جميع المعلومات، وغير ذلك من الشروط، فإن الوضعية الأولى على العكس تماما، تقيم نظام تقييمها للعدالة، انطلاقا من لامبالاة متبادلة، ومن خلال تحجيم بل حجب كبير للمعلومات. و لذلك فكيفياتها التبريرية والاستدلالية، تبدو أكثر عمومية، وأقل استحضارا للأفراد في صورتهم الخاصة.

إن تحييد الصورة الخاصة للفرد، في إطار بناء تصور للعدالة، يسمح بالتعامل مع معطى الاختلاف والتباين في الوضعيات، أكثر مما يستطيعه التعاطف الوجداني الذي تقوم عليه النزعة النفعية الكلاسيكية، وذلك لأن هذه الأخيرة رغم ظاهرها الفرداني، فإنها تعمل على إدماج وصهر كل الأطراف في نظام واحد من الرغبات، ومن ثمة فهي لا تأخذ الخصوصية الفردية مأخذ جد، حيث تعتقد أن تقييم المجموع العام للرغبات، قادر على فهم واستحضار كل رغبة على حدة.

وهذا ما يجعل المبدأ الكلاسيكي للمنفعة، يتضمن مخاطرة حقيقية بالنسبة لشركاء العقد، حيث إنه سيفرض على الجميع القبول بوجهة نظر واحدة، متمثلة في أحاسيس المراقب المحايد، وهذا ما يعني أنهم سيلزمون بالاعتراف المبدئي، بكونهم يتوجهون في اختيارهم وتداولهم، حسب ميولات غيرية، تجعلهم يعتبرون أحاسيس الغير هي بالضرورة أحاسيسهم.

وهنا تبدو النفعية الكلاسيكية مختلفة أيضا عن المنفعة المتوسطة، فالأخلاق العقلانية للفرد حسب منطق التوجه غير الكلاسيكي، يدعو إلى تأويج المنافع في ذاتها، دون استحضار مشاعر التعاطف، بينما تقوم النفعية الكلاسيكية على نظرية دوافع مختلفة تماما، بتركيزها على الأحاسيس الغيرية بشكل مبالغ فيه، مما يعني أن الأسس النظرية للاختيار النفعي غير مستقرة، وبالتالي فكفاءتها التحكيمية لا تبدو مقنعة تماما في وضعية اختيار مصيرية كهذه؛ ولذلك يمكن القول إن الوضعية البدئية يمكنها أن تقدم فرصة أفضل للتوجهات النفعية في اختبار جهازها النظري، وذلك مقارنة بمفهوم المراقب المحايد.

إن مطلب الغيرية الكاملة، المتضمن في مفهوم المراقب المحايد، يجعل من خلال منطقه الإدماجي العام للرغبات، مسألة العدالة ودواعيها غائبة من الأساس، على

اعتبـار أنـه إذا كان للجميـع نفـس الرغبـة، فـلا محـل لاختـلاف الرغبـات، وهـو مـا يعنـي أيضـا أننـا لـن نكـون أمـام وضعيـة اختيـار، فهـذا الأخـير لا يتحقـق إلا إذا كان هنـاك صراع مـا « فلـكي يكـون هنـاك مشـكل عدالـة ـ يكتـب رولـز ـ ينبغـي أن يكـون هنـاك عـلى الأقـل شـخصان يرغبـان في فعـل شـيئين مختلفـين»[103] وهـذا مـا يعطـي تفوقـا آخـر لمبـدأي العدالـة، لكونهـما يقيـمان تصورهـما بعيـدا عـن هـذا المطلـب، مـما يسـمح لهـما باسـتحضار وضعيـات العدالـة وصعوباتهـا بشـكل أفضـل.

مـن الواضـح أن الثمـن النظـري للحيـاد لـدى النفعيـين مكلـف جـدا، فهـو يسـتدعي الكثـير مـن المشـاعر التـي رغـم ظاهرهـا الإنسـاني، فهـي تخلـق تشويشـا عـلى الفهـم الدقيـق لأسـئلة العدالـة، بينـما قـد يكـون مـن السـهل تحقيـق هـذا الحيـاد مـن مجـرد افـتراض أن الأشـخاص سـيلزمون أنفسـهم بـأن تكـون أحكامهـم خاضعـة لمبـادئ يختارونهـا في إطـار تـداول منصـف، مثلـما هـو حـال نظريـة العدالـة كإنصـاف، وهكـذا يمكـن الحفـاظ في نفـس الوقـت عـلى الخصوصيـة الشـخصية، وعـلى الكفـاءة التحكيميـة للمبـادئ، إن أكـبر خطـأ وقعـت فيـه النفعيـة حسـب رولـز، هـو اعتقادهـا أن الحيـاد هـو الطابـع اللاشـخصي للحكـم، impersonality for impartiality.

فرغـم كل مـا يحيـط بـه الطـرح النفعـي الكلاسـيكي نفسـه مـن عبـارات بالغـة الإنسـانية، فهـو لا يسـتطيع فعـلا أن يقنـع المتعاقديـن بضمانـه لمثـل هـذه المشـاعر، فمحبـة الإنسـانية، ومشـاعر الخـير والمعـروف التـي يطالـب النفعيـون باسـتعمالها كموجـه للاختيـار في حـالات التـداول حـول تصـورات العدالـة، لا تجـدي نفعـا في توجيـه الاختيـار، لأنهـا بـكل بسـاطة غـير صالحـة للحـالات الصراعيـة. إن مثـل هـذا المطلـب يقتـضي مـن المراقـب الحيـادي، أن يتبـدد إلى أجـزاء متعـددة بقـدر مـا يوجـد هنـاك مـن أفـراد، وهـذا مـا سـيبث في المتعاقديـن أحاسـيس الغمـوض، والشـعور باسـتحالة مثـل هـذه المهمـة. ثـم لأن هـذه المشـاعر تتعلـق بمشـاعر أخـرى، وليـس بموضوعـات، فإنهـا بشـكل مـا تخطـئ التركيـز عـلى مثـار التعاقـد وسـؤال العدالـة، فعـوض أن ينصـب اهتمامهـا عـلى رغبـات مـا يدعـوه رولـز بالنظـام الأول المتعلـق بالخـيرات الأوليـة مبـاشرة، فإنهـا تنشـغل بنظـام الرغبـات الثـاني المتعلـق بمـا ينتـج عـن هـذه الموضوعـات مـن مشـاعر؛ ومـن هنـا إذا كانـت النفعيـة الكلاسـيكية تشـجع المشـاعر الإيجابيـة التـي نتجهـا مشـاعر إيجابيـة أخـرى لـدى الغـير، عـلى شـكل سـعادة أو لـذة أو إشـباع، وإذا كانـت هـذه المشـاعر تـأتي نتيجـة لوضعيـات تسـود فيهـا العدالـة، فـإن ذلـك

103. Ibid., p. 165.

يفيد أن مبدأ المنفعة الكلاسيكي لا يفكر في العدالة إلا بعد حصولها، أما مسألة المشاعر الإيجابية فتظل دون أي قدرة تحكيمية، بمجرد الوجود في وضعية صراعية لغياب مبادئ واضحة على أساسها يتم التحكيم.

وهنا يتفوق مرة أخرى تصور العدالة، الذي يمارس تحكيما مباشرا على توزيع الخيرات الأولية، دون أن ينشغل بالنظام الثاني للرغبات، معوضا كل هذه المشاعر المرهفة بمفهوم واحد، يتصف بالصلابة والوضوح، وهو حس العدالة، بكل ما يتضمنه من مشاعر الالتزام إزاء مطالب العدالة البينة والصريحة، من خلال مبدأين مرجعيين يتكفلان بكل الوضعيات الصراعية، سواء على مستوى الحريات أو الامتيازات الاجتماعية.

إن تصور العدالة كإنصاف لا يتحول إلى تأسيس الفضائل والأحاسيس الأخلاقية إلا بعد أن يحسم في مسألة المبادئ الأساسية المتحكمة في البنية العميقة للمجتمع، وبالتالي فهو حينما يراهن على خلق نوع من الاندماج والتلاحم بين الناس، في إطار أحد أشكال محبة البشرية، وذلك في إطار الغايات القصوى لمجتمع العدالة، فإنه يفعل ذلك على أساس عقلاني واضح، يسعى إلى أن يجعل العدالة ذاتها تبدو هي الخير النهائي لجميع مكونات المجتمع، مما يعني أن تصور العدالة يضمن هذه الأحاسيس الراقية على أساس أكثر واقعية وعقلانية، ولذلك فهو تصور يلزم نفسه بقابلية التحقق الصريح على أرض الواقع، من خلال مؤسسات تجسد هذا التصور، وتختبر مدى قدرة مبادئه أن توجه مؤسسات تتعلق بأسئلة الحياة كما هي، وفي المجتمعات الفعلية وليس فقط على المستوى النظري. وهذا ما يمثل اللحظة الثانية في بناء نظرية العدالة أقصد، مؤسسات العدالة، بعد أن كان تركيزنا على البنية النظرية لمبادئ العدالة.

الفصل الرابع
مؤسَساتُ العدالةِ واستِعادة الذَّاكرة التَّدْرِيجِي

1. نحو تنزيل مبدأي العدالة على المستوى الواقعي الفعلي: من التدبر إلى التدبير

إن السؤال الذي سيكون على أطراف العقد أن يجيبوا عليه الآن، هو مسألة قابلية التحقق والإنجاز الفعلي، فبعد أن استطاع المتعاقدون أن يصلوا إلى توافق حول مبدأي العدالة كإنصاف، من حيث إنهما يمثلان التصور الوحيد الذي يمكنه إشباع الشروط الصورية للتداول، التي ألزموا بها أنفسهم لأجل ضمان الخلوص إلى نتيجة اختيار منصفة، على أساس قاعدة «ما ينجم على إجراء عادل لا بد وأن يكون هو أيضا كذلك»، كما أنها نتيجة لا تناقض الحساسية الأخلاقية العميقة لأطراف العقد، نظرا لاستحضار شرط التوازن الانعكاسي، الذي يُلزم النظرية أن تضع في اعتبارها مرجعية أخلاقية عامة، تحول دون تحول عقلانية الاختيار، إلى مجرد حساب مصالح محكوم فقط بالفعالية والمردودية.

بعد كل هذه الإجراءات الاحترازية في التفكير، عليهم الآن أن يواجهوا سؤال التدبير، من خلال التباحث حول أفضل السبل في التنزيل المؤسساتي لمضامين مبدأي العدالة على أرض الواقع، وفي سياق اجتماعي وتاريخي واقتصادي محدد. يمكن القول إن هذه اللحظة تمثل إلى حد ما التحدي الأمبريقي غير المثالي، للمكاسب النظرية لمشروع رولز في جانبه المثالي، كما أنها تعبر على شرط الارتداد إلى الأحكام المتروية الأولية بعد عملية التسويغ النظري، حسب مطلب التوازن الانعكاسي، ولذلك فإن رولز في هذه المرحلة من أطروحته، سيقدم قائمة من الواجبات والإلزامات الملموسة والفعلية، التي سيكون على مؤسسات العدالة أن تتكفل بتنظيمها وحمايتها.

لكن مطلب تنزيل تصور العدالة كإنصاف، ليس مجرد تطبيق آلي لمطالب العدالة، فمن الواضح أن السياق الفعلي للمجال السياسي هو دائما أكثر تعقيدا من السياق الصوري والنظري لفكرة العدالة، لذلك فإن الأسئلة التي سيكون علينا

أن نجيب عليها هي أكثر تشعبا من سابقتها، فالعدالة التي نقصدها في هذه اللحظة هي العدالة الاجتماعية والسياسية، لا بدلالتها النظرية كما في اللحظة السابقة، وإنما بملامحها ومضامينها الواقعية، التي لا بد وأن تستثير اختلافا وتوزعا للآراء حولها، مما سيستدعي سؤال الإجراءات الدستورية اللازم توفيرها لأجل التحكيم والبت في اختلافات الآراء السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمواطنين،و أخيرا ولأن هذه اللحظة لا يمكن التحكم فيها نظريا بشكل تام، فإن صورة العدالة المناسبة، ستكون هي العدالة الإجرائية غير الكاملة، التي كما رأينا سابقا تقوم على أساس تطبيق مبادئ عامة ومستقلة، لكنها غير مضمونة النتائج بشكل كامل، ومن هنا وجوب مواجهة أسئلة حدود إلزام هذه المؤسسات للإرادة الإنسانية، وبالتالي تحديد الوضعيات التي يمكن فيها أن نتحلل من الخضوع لالزامات الدولة التي تمثل سلطة المؤسسات التي من المفروض أن تسهر على اشتغال مؤسسات العدالة، لذلك يرى رولز أن هذه المرحلة عكس سابقتها، تقوم على افتراض علاقة خضوع جزئية وليست كاملة على النحو الذي تم افتراضه في لحظة الوضعية البدئية لأجل تبسيط سيرورة الاختيار، حيث كان السؤال المركزي ينصب على مدى عدالة تصور معين في مستواه النظري، بينما الآن علينا التفكير أيضا في إمكانية الظلم وما يقتضي ذلك من من سبل مواجهته والتمرد عليه.

2. الرفع التدريجي لحجاب الجهل: المتسلسلة الرباعية المراحل

لأجل مواجهة هذا التعقد، يعمل رولز على جعل عملية الخروج من الوضعية البدئية، والتخلص من حجاب الجهل، يتمان على مراحل انتقالية، وذلك لكي يكون بالإمكان أن نوفر شبكة من الإجراءات تمنحنا خطاطة واضحة لأجل مواجهة كل سؤال على حدة، السؤال الاجتماعي والاقتصادي، الذي سيطرح بشكل مباشر في المستوى التشريعي، والسؤال الدستوري الذي يمثل مرجعا ومعيارا لاختبار مدى توافق التشريعات والاختيارات السياسية والاقتصادية مع مبدأي العدالة، وأخيرا سؤال مشروعية السلطة ومقتضيات المواطنة من خلال نظرية العقود والالتزامات. وهذا ما يقتضي اعتماد إجراء ما يدعوه الدستور الأمريكي المتسلسلة الرباعية المراحل four-stage sequence.

سيتحول المتعاقدون في هذه المرحلة إلى وكلاء delegates توكل إليهم مهمة اختيار النظام السياسي والدستوري المناسب والمنسجم مع مقتضيات مبدأي العدالة، وفي ضوء ذلك تحديد السلط الدستورية للحكومة في توازن مع نظام عام من الحقوق

الأساسية، وهذا ما يستدعي منا في هذه اللحظة، رفعا جزئيا لحجاب الجهل، بحيث تكون عملية اصطفاء النظام المناسب قائمة على معطيات تظهر خصوصية المجتمع الذي يتم الآن التداول حول مؤسساته الدستورية والتشريعية والاقتصادية الخاصة. وهكذا سيسمح لهؤلاء الوكلاء اللحظة معرفة سياق الموارد الطبيعية، والثقافة السياسة السائدة، ومستوى النمو الاقتصادي، لكن مع الاستمرار في حجب معرفة وضعية الوكلاء داخل الرقعة الاجتماعية، وذلك على جميع الأصعدة، فالوكيل ما يزال في هذه الوضعية، يمارس دور الشخص التمثيلي، بالمعنى العقلاني والأخلاقي للكلمة، وليس دور السياسي في إطار التدافع حول المصالح، إنه يمثل المجتمع من حيث تشكله من كائنات عقلانية لها انتظارات تحمل نفس الصفة، وتسعى إلى حماية نصيبها من الخيرات الاولية، في الإطار المنصف الموجه بتصور العدالة كإنصاف، لذلك فرولز في هذه اللحظة يستعمل لغة مزدوجة، تدمج الفعالية مع الإنصاف والعدالة، معبرا بهذا المعجم الهجين على خصوصية هذه اللحظة التي تمثل عتبة تتأرجح بين شروط عامة ومنصفة، وبين مطالب جزئية وعملية « ينبغي عليهم ـ أي الوكلاء ـ أن يختاروا الدستور الأكثر عدلا والأكثر فعالية the most effective just، ذلك الذي يتوافق مع مبدأي العدالة، والذي حُسب calculated جيدا لكي يقود إلى تشريع عادل وفعال»[104].

يتضمن ذلك أن التداول في هذه اللحظة ليس حرا ومفتوحا أمام جميع الإمكانيات، إنه ليس مجلسا دستوريا يتخير بين جميع الاحتمالات المطروحة، وإنما هو تداول يتوفر على بوصلة واضحة ومشتركة بين جميع الأطراف، تتمثل في مبدأي العدالة، وهنا يلفت رولز نظَرَنا إلى وجوب الانتباه لوجود ثلاث واجهات للتداول على الأقل في المستوى المثالي: من جهة الدستور نفسه كسيرورة اختيار عادلة، تمنح للنشاط التشريعي قواعد عادلة في التداول واقتراح القوانين، مما يسمح بإصدار متون ومدونات قانونية منصفة، والتي ينبغي أن نميزها من حيث القيمة والدرجة عن البعد الدستوري للتشريع، ثم أخيرا مبدأي العدالة باعتبارهما معيارا مستقلا للحكم على عدالة القواعد والأسس الدستورية، وعلى المضمون القانوني للتشريعات، مما يعني أن المشرع يملك في هذه الحالة مرجعية دستورية واضحة، التي بدورها تتوفر على عمق معياري متوافق عليه، وهذا ما يجعل مهمة الوكلاء محدودة ودقيقة، وهي وضع خطاطة عامة تتداخل فيها هذه الواجهات الثلاث.

104. Ibid., P. 173.

3. الفرقُ بين الضَّمانات الدستوريَة للحريات وللعدالة الاجتماعية والاقتصادية

لذلك فلا مجال للاحتمالات في هذه اللحظة، فمن الواجب أن تنتهي جميع الاختيارات إلى ضمان التنزيل الكامل لمبدأ الحريات، الذي اتفق شركاء العقد على عدم قابليته للمساومة أو الاستثناءات، وعلى أوليته المعجمية، التي لا تسمح بأي خطوة إلا بعد الإشباع التام لمطلب المساواة في الحريات الأساسية التي تتضمن : حرية الاعتقاد والتفكير، الحريات الشخصية، والمساواة في الحقوق السياسية، وهذا ما يبدو متناسبا مع النظام الديمقراطي الدستوري، لكن ما يهم قبل كل شيء في اللحظة الدستورية الأولى، هو ضمان الحريات السابقة بشكل واضح وصريح، والعمل على انتقاء ما يناسب هذه المهمة من إجراءات. أما في الخطوة الثانية المتعلقة بالحكم حول عدالة أو ظلم قوانين معينة، فإن هذه المهمة تقتضي أن تتم من وجهة نظر مشرع تمثيلي، يستحضر في الآن ذاته معايير تصور العدالة والتوجيهات الدستورية، وهذا ما يستدعي، ذهابا وإيابا مستمرا لهذه القوانين، بين المجلس الدستوري المشروط بمبدأي العدالة، وبين المجلس التشريعي، إلى غاية بلوغ التوازن المطلوب.

وفي هذه اللحظة سيكون علينا مواجهة مطالب المبدأ الثاني، ذات الطبيعة الاقتصادية والاجتماعية، وهي مطالب بطبيعتها تثير النقاش والأخذ والرد، على خلاف الطبيعة الباتة للمبدإ الأول، على اعتبار أن النظريات الاقتصادية والاجتماعية، تظل خلافية في هذا الصدد، ومن هنا عوض أن نلزم القوانين المتعلقة بهذا الجانب،بأن تكون عادلة بشكل مجمع عليه، وهو ما يصعب تحقيقه، علينا عوضا عن ذلك أن نكتفي بالمطالبة بألا تكون المطالب التشريعية واضحة الظلم، أي أن يكون النقاش حولها ناتجا على نوع من الخلاف المعقول والمناسب لهذا المجال، وليس دفاعا على مشاريع قوانين صريحة الظلم؛ وذلك حتى تتم هذه المهمة في إطار من الواقعية، فما دام أن ملامح الظلم واضحة فيما يخص المساس بالحريات، فإن التشريعات ينبغي ألا تبدي أي داع للاختلاف حول هذا الجانب. لكن فيما يخص الجانب الاقتصادي والاجتماعي، ينبغي الاكتفاء بالتوجيه العام لمبدأ التفاوت، الذي يسمح بتجريب أنماط متعددة من أشكال التشريع والتوزيع، وذلك لأنه من الصعب إقفال باب النقاش والإصلاح في هذا المستوى.

للتمييز بين مطلب الحريات والمطالب الاقتصادية والاجتماعية، سوف يعتبر رولز أن النقاش المتعلق بالأولى سيتم في إطار المجلس الدستوري، وهكذا تعطى جميع الضمانات الدستورية لأولية الحريات وحرمتها النهائية، بينما يتم التداول حول المطالب

الثانيـة في المجلـس التشريعـي، الـذي ينبغـي أن يجعـل كل اختيـارات برامجـه الاقتصاديـة والاجتماعيـة موجهـة بمبـدأ التفـاوت، بحيـث تصـب جميعهـا، وبكيفيـة منصفـة في مصلحـة الفئـات الأكـثر حرمانـا، مـع تضمـين البنيـة الأساسـية للمؤسسـات التراتـب المتضمـن بـين مبـدأ العدالـة الأول والثـاني، وهـذا مـا يتحقـق مـن خـلال رفـع حجـاب الجهـل بشـكل أكـبر بالنسـبة للمشرعـين وتمكينهـم مـن معرفـة الصـورة العامـة للوضعيـة الطبقيـة، وكذلـك معطيـات أكـثر تدقيقـا حـول المـوارد والـثروات.

بعـد تحديـد السـيرورات العادلـة في التـداول، والإعـلان الصريـح عـلى الحريـات في المسـتوى الدسـتوري، وبعـد التكفـل بوضـع تشريعـات تحـاول جميعهـا ان تخـدم عدالـة اجتماعيـة منصفـة، نصـل إلى المرحلـة النهائيـة، المرتبطـة بتفعيـل الاختيـارات الدسـتورية والتشريعيـة العامـة، في إطـار حيـاة النـاس الاعتياديـة، وذلـك مـن خـلال المواجهـة القضائيـة عـبر التشريعـات مـع الحـالات الجزئيـة، وفـق احـترام قواعـد ومعايـير وقوانـين العدالـة، وهنـا فقـط يمكـن أن نرفـع حجـاب الجهـل بشـكل كامـل، ونمكـن الجميـع مـن معرفـة وضعـه داخـل شـبكة العلاقـات الاجتماعيـة والاقتصاديـة العامـة.

4. تحصينُ أولية الحريات: من الحرية الفكرة إلى الحرية المؤسسة

كـما أسـلفنا أعـلاه إن مـن أكـبر التحديـات التـي تواجههـا هـذه المرحلـة، هـي التحصـين الجيـد لمبـدأ الحريـات، عـلى أسـاس أن هـذه الأوليـة تمثـل روح المجتمـع العـادل، فمجتمـع لا يتوفـق في حمايـة حريـات مواطنيـه، لا يمكنـه أن يتوفـق في تدبـير أي مهمـة اخـرى. ويـرى رولـز أن النقـاش حـول الحريـات داخـل المجالـس سـواء الدسـتورية أو التشريعيـة ينبغـي ألا يتـوه في مجـادلات حـول التعريفـات الفلسـفية المتعـددة للحريـة، الـذي يهـم في هـذه اللحظـة هـو قبـل كل شيء الانطـلاق مـن جوهريـة هـذا المطلـب بالنسـبة للجميـع، فسـواء تعلـق الأمـر بحريـة القدامـى أو حريـة المحدثـين حسـب تعريـف كونسـطان constant [105]، مـا يهـم هـو الاتفـاق عـلى تصـور وظيفـي وواضـح حـول الحريـة، وهنـا يكفـي التركيـز عـلى ثلاثـة مكونـات، حريـة الفاعلـين، تدقيـق ضوابـط الحريـة التـي هـم محـررون منهـا، ومـا هـم احـرار في فعلـه أو عدمـه، وبالتـالي يكفـي في هـذه الحالـة دون تعقيـدات أخـرى أن نعـرف الفاعـل الحـر عـلى الشـكل التـالي: " هـذا الشـخص (أو هـؤلاء الأشـخاص) حـر أو ليـس حـرا،

105. تركز الحريات الأولى على حق المشاركة السياسية وتدبير الشأن العام، أما حرية المحدثين فتركز أكثر على ما ندعوه في الوقت الراهن بالحريات الشخصية.

إزاء ضابط محدد، أو مجموعة من الضوابط، في أن يفعل (أو لا يفعل) هذا الشيء أو ذاك [106]". ومن الواضح أن هذا التعريف يحيل إلى الدلالة العامة للشخص، فهو يمس الفرد الشخصي، كما الهيئات والجمعيات ذات الشخصية القانونية.

أما الضوابط والمحددات التي ينبغي استحضارها في هذه الحالة، فهي الضوابط الدستورية والشرعية، مما يجعل الحرية ليست مجرد شعار عام، وإنما بنية من المؤسسات التي تقنن نسقا من القواعد يحدد بوضوح الواجبات والحقوق، في انسجام نسقي. وهذا ما يلزم بتقييم ومقاربة الحريات الأساسية في مجموعها ونسقيتها "وذلك لأن قيمة حرية معينة تتعلق بالتعريف الذي نقدمه لحريات أخرى" [107]، ولذلك وجب الاحتياط لأن نسمح في كل التوليفات النسقية بين الحريات الأساسية، بأن يتحقق جوهر حرية معينة إذا ما كان لابد وأن تدخل هذه الحرية في نوع من التداخل والتدافع مع حرية أخرى، وهو ما يتم من خلال تحديد نظام أوليات لنسق الحريات هذا، فمثلا يكون من الأنسب الحد من حرية التعبير، للسماح بتحقيق محاكمة منصفة وعادلة، ففي هذه الحالة لا ينبغي تقييم الحد من الحرية من منظور واحد، وإنما من المنظور النسقي العام. إن هذا وحده سيكون كفيلا بتقييم أفعال وقرارات الحد من الحريات، ومعرفة ما إذا كان ذلك تنظيما أو تحجيما وإلغاء لها.

و بالتالي إن ضرورات تنظيم الحريات، لا يفيد خلق تفاوت في الحريات الأساسية، وإنما فقط في تمديد وتوسيع مجال هذه الحريات أو ضبطها في إطار احترام للنسق العام للحريات، الذي يعترف مبدئيا بأن نظام الحقوق العامة يقوم على أساس المساواة في الحريات، وبالتالي لا يسمح بالحد من الحرية إلا باسم الحرية، وفي إطار التنظيم الأفضل للمساواة في هذا الإطار. كما أن ذلك لا يمس في الأغلب سوى الحريات الجزئية التي يتحدد معناها أصلا من خلال التعريفات التي نضعها للحريات الأساسية.

هذا التمييز يقتضي تفرقة أخرى، تتمثل في الفصل بين مفهوم الحريات التي يملك الجميع منها ما يملكه الآخرون، وبين قيمة الحريات التي تفيد مدى قدرة الجميع في أن يحقق ويمارس حرياته على أشمل وجه، وهو الأمر الذي يحتاج على نحو ما إلى كفاءات وموارد تسمح بذلك، فمثلا إن حرية التعبير التي للجميع الحق في

---

106. *Ibid*., P. 177
this or that person (or persons)is free (or not free) from this or that constraint (or set of constraints) to do(or not to do) so and so.

107. P . 178.

الاستفادة منها، لا يستطيع الكل أن يمارسها بنفس الكفاءة، نظرا للحاجة إلى المعرفة والتعليم وأدوات التعبير وما إلى ذلك من الإمكانيات التي ينتمي توزيعها والبت فيها إلى المبدإ الثاني، ولذلك فإذا كان هناك مساواة في الحريات، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة لقيمة هذه الحريات.

هذا يفيد أن المجلس التشريعي سيدبر الحريات على أساس مختلف عن المسلك الذي سيتخذه المجلس الدستوري، فإذا كان هذا الأخير مطالبا بضمان إعلان كامل ولا مشروط للمساواة في الحريات الأساسية، فإن المجلس الثاني من المفروض أن يقارب قيمة الحريات من زاوية مبدإ التفاوت، حيث قد يسمح للبعض أن يستفيد من مدى أكبر للحريات الجزئية خصوصا، إذا كان ذلك سيسمح للطرف الذي لا يتوفر على الكفاءات المطلوبة، بأن يستفيد من نظام الحريات بشكل أكبر من الحالة التي يتم فيها منع هذا التفاوت. لنتصور مثلا أن تمديد وتوسيع حرية الحصول على المعلومة بالنسبة للجسم الصحافي، يعطي أفضلية وتفوقا للصحافي مقارنة بالآخرين، لكن ذلك سيعوض هذا التمييز من خلال ما ييسره الصحافي من معلومات، وما يمارسه من إخبار معمم على الجميع، مما يعني أن فكرة التعويض ها هنا لا تأخذ صورة استبدال الحريات الأساسية بعضها ببعض، وإنما بالأحرى تنظيمها وتدبيرها على المستوى النسقي العام، لكي تنتج مزيدا من الحريات على المستوى الخاص.

5. فِي تَبرير حرِّية الاعتقَاد

لتجاوز الطابع التجريدي للقواعد السابقة، يدعونا رولز إلى اختبار كفاءة مبدأي العدالة في تبرير وحماية حريات بعينها، ولنأخذ حرية الاعتقاد نموذجا. إن وكلاء المجلس الدستوري كما رأينا لا زالوا تحت مقتضيات حجاب الجهل، فهم يعرفون أنهم شخصيات أخلاقية ويمثلون أجيالا أخرى، جميعها ترى بأن لها مصالح شخصية تهمهم بشكل مباشر وصميم، وتتمثل في قناعاتهم الدينية والفلسفية والأخلاقية، لكنهم لا يعرفون ما هي هذه القناعات بالضبط، كما لا يعلمون وضعيتهم داخل المجتمع، هل يمثلون الأقلية أم الأغلبية، وعليهم في هذا السياق أن يقرروا وضعية حرية الاعتقاد في نسق الحريات العام.

من الواضح أنه في وضعية كهذه، لن يكون هناك محيد عن اختيار الاعتراف بهذه الحرية، لأنه لا يوجد أي أحد يمكن أن يغامر بوضعيته الروحية، وذلك بأن يختار تحت حجاب الجهل رفضه لحرية الاعتقاد، ثم بعد رفع هذا الحجاب يجد نفسه في وضعية

الأقلية، وخاضعا لنوع من الاضطهاد الديني والعقائدي، وبالتالي فلا مكان لفتح باب الافتراضات في هذا الصدد، لن يسمح أحد بأن يشرط حرية الاعتقاد بحساب المنافع والمصالح، بل إن الجميع سيسعى إلى أن يحصن هذه الحرية من خلال الاعتراف الكامل واللامشروط بمثل هذه الحرية.

لكن ينبغي أيضا أن نستحضر أن حرية الاعتقاد، هي إحدى مستتبعات مبدأ الحريات، الذي تم التوافق عليه في اللحظة البدئية، وبالتالي فهذه الحرية لا تبرر حسب منطق الاعتقاد ذاته، وإنما انطلاقا من مبدإ الحرية الذي يتضمن بشكل ما، أن الحرية الدينية لا يمكنها أن تكون مبررة إلا في إطار الحرية للجميع، أي حرية الاعتقاد بغض النظر على ما هو هذا الاعتقاد، وبالتالي الحرية الدينية والفلسفية الشاملة لجميع المعتقدات والمذاهب، وهو ما يعني أن المتدين أو المتمذهب بهذا الاعتقاد أو ذاك، وهو يتمتع بمثل هذه الحرية المكفولة دستوريا، عليه أن يستحضر ولاءه نحو مبدإ الحريات، ويمنحه الأولية عن ولائه تجاه عقيدته، فلا يمكنه بمنطق سليم أن يستفيد هو من حرية الاعتقاد، ثم على أساس هذه العقيدة يسعى إلى قهر واضطهاد عقائد الآخرين، إنه في هذه الحالة سيكون شبيها بالمتملص free rider، أو المتهرب الضريبي، الذي يلزم الآخرين بما لا يلزم به نفسه، فيستفيد من تنازلات الآخرين، فيما لا يقدم هو نفسه أي امتيازات لهم.

دعامة أخرى تنضاف لمبدأ الحريات للجميع، الذي هو أساس كفالة حرية الاعتقاد، وهو العدالة بين الأجيال، فاختيار الوكلاء لتحصين وضمان مثل هذه الحريات، يجعل الآباء التمثيليين في لحظة الاختيار هذه يضمنون الحرمة الروحية لنسلهم، وهذا ما لا يمكن لأبنائهم الذين لم يولدوا بعد الاحتجاج عليه، لأنه يمثل مصلحة عقلانية واضحة، وخيرا أوليا أولى بالوكلاء أن يحموه ويحافظوا عليه، كما أنه يضمن استمرارية روحية بين الأجيال، وبالتالي فمقبولية اختيار حرية الاعتقاد، تتجاوز الأجيال المتكاينة لكي تصل إلى الأجيال المتلاحقة.

إن إشاعة مبدأ الحريات ودعم حرية الاعتقاد والتفكير، يقتضى من الجميع اختيار نظام سياسي يلزم نفسه بحماية حرية أعضائه، وتنظيمها بما يتناسب مع ترسيخ هذه الحريات، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال دولة غير مذهبية؛ أي أن التكفل بالشأن الديني ينبغي ألا يكون من مهمة الدولة، فهذه الأخيرة يكمن دورها في حماية حرية الاعتقاد بملامحها العامة، وهو ما يشتمل على ضمان ألا يمثل الإعتقاد في

هـذا الديـن أو ذاك، أو عـدم الاعتقـاد نهائيـا، أي امتيـاز أو إعاقـة بالنسـبة للشـخص داخـل المجتمـع، ولذلـك فـإن أمـور الاعتقـاد في حـدود أنهـا تمثـل بعـدا روحانيـا للأشـخاص، لا تدخـل تحـت طائلـة السـلطة السياسـية أو القانونيـة للدولـة، بـل تتكفـل بـه جمعيـات حسـب أنمـاط تنظيميـة داخليـة خاصـة، يصـح أن يتبناهـا أي شـخص عـن طواعيـة، شريطـة ألا تكـون جمعيـات مغلقـة، وأن تحـترم مبـدأي تصـور العدالـة، مـن خـلال هـذا النظـام، وهـذا مـا يلزمهـا بجعـل الانتـماء إليهـا يخضـع لمبـدأ الحريـة، حيـث يظـل مفتوحـا أمـام الملـكات العقلانيـة للاختيـار والنقـد، مـما يسـمح لأعضـاء هـذه الجمعيـات أن يغـيروا بشـكل حـر انتماءهـم بمـا يتناسـب مـع قناعاتهـم، فحريـة الانتـماء تقتـضي بالـضرورة حريـة عـدم الانتـماء، لذلـك فالدولـة ينبغـي أن تسـهر عـلى احـترام حـق اللجـوء في دلالتـه العقائديـة، فـلا مـكان لتجريـم الـردة apostasy، أو إلـزام النـاس بمـا يشـوش عـلى طبيعتهـم الحـرة.

و هكـذا لا يحـق تدخـل الدولـة في الشـأن الدينـي إلا بمنطـق غـير دينـي أو مذهبـي، فمهمـة الدولـة في هـذا الإطـار هـي حمايـة الأمـن الروحـي لمواطنيهـا، لا إلزامهـم بهـذا الاختيـار أو ذاك، إنمـا بمـا يدخـل في اختصاصهـا مـن سـلطة تدبـير الشـأن العـام، أي بتوفـير أجـواء الحريـات مـن خـلال تحقيـق الأمـن العـام. والفـرق بـين الأمـن الروحـي والأمـن العـام، هـو أن الأول يـبرر بحجـج عقائديـة مداهـا محصـور في الفئـة التـي تتشـارك في عقائـد معينـة، بينـما يـبرر الأمـن العـام انطلاقـا مـن مبـادئ للعدالـة يوافـق عليهـا الجميـع، مـما يعنـي أن قوتهـا الالزاميـة والاقناعيـة أكـثر اتسـاعا وشـمولية. ولذلـك فالدولـة ليسـت محايـدة بشـكل تـام تجـاه الشـأن الدينـي، فهـي ليسـت علمانيـة بالمعنـى القـوي للكلمـة، بـل يحـق لهـا أن تتدخـل لتدبـير حـدود العقائـد الدينيـة والفلسـفية، كلـما بـدا ذلـك يمثـل خطـرا واضحـا وصريحـا عـلى نسـق الحريـات العـام داخـل المجتمـع، لكـن هـذا الخطـر ينبغـي أن يـبرر مـن خـلال معـارف مقبولـة مـن الجميـع، وليـس عـبر حساسـيات او قناعـات خاصـة، لأن ذلـك سـيعتبر مساسـا بمبـدأ الحريـة، بفعـل تمييـز نمـط مـن التفكـير عـن آخـر، ودفـع تبريـر تدابـير الحـد مـن حريـة للاعتقـاد عـلى أسـس فلسـفية خاصـة، ومـن وجـوب التـزام الـوكلاء في تبريرهـم للمخاطـر انطلاقـا مـن المعرفـة العامـة المتداولـة بـين الجميـع. " ينبغـي عـلى الجمعيـة التأسيسـية أن تختـار دسـتورا يضمـن حريـة للاعتقـاد متسـاوية بالنسـبة للجميـع، منظمـة فقـط مـن خـلال أشـكال اسـتدلالية مقبولـة لـدى الجميـع. إن الحريـة لا تـدار ولا تدبـر إلا مـن خـلال الـشروط الضروريـة للحريـات[108]".

108. *Ibid*., P. 189.

6. إِشْكَالِية التَّسَامح معَ غَيرِ المتَسَامحين

وهنا تستثار مسألة التسامح مع غير المتسامحين، فكيف ينبغي التصرف إذا ما انتهت الاستفادة من مبدأ الحرية المتساوية للجميع، وحرية الاعتقاد، إلى ظهور جماعات تتكئ على أسس الحرية التي يوفرها المجتمع العادل لكي تنقلب على هذه الأسس، مثلا برفض حرية التعبير وحرية الاعتقاد وغير ذلك من الحريات المكفولة دستوريا، في هذه الحالة يرى رولز أن وجهة نظر المتعصب بمنطقها الداخلي لا تحميه هو نفسه من عدم التسامح، إذ لا يحق لأي جمعية أو جماعة ترفض التسامح، أن تحتج على الآخرين لأنهم لم يكونوا متسامحين معها، فالاحتجاج لا يصح إلا على الإخلال بالمبادئ المشتركة بين الأطراف المتنازعة، ولأن هذه الجماعات لا تعترف بالتسامح فلا يصح لها أن تحتج على الإخلال بهذا المبدإ من طرف الآخرين.

لكن كيف ينبغي النظر إلى المسألة من وجهة نظر أولائك الذين يقبلون بهذا المبدأ؟ في هذه الحالة يرى رولز أن الشروط العامة للوضعية البدئية لا تسمح بأن يتبنى الوكلاء تأويلا واحدا للحقيقة الدينية، لأن مثل هذا الأمر هو الذي يجعل الجماعات تسقط في اللاتسامح الديني، ولذلك فإن الاختيار العام يتجه إلى السماح للجميع بتأويل هذه الحقائق بما يناسب حريته في التفكير والتعبير، ولأن الوضعية البدئية لا تحول دون أعضائها وحماية أنفسهم، فهذا يفيد أن التدخل للحد من حرية اللامتسامحين، لا يكون مبررا إلا في تلك الحالة التي يمثل فيها هؤلاء خطرا فعليا على استقرار المجتمع، وبالتالي فإن الحد من حريات هؤلاء الأعضاء ينبغي ألا يقوم على أساس انتقامي، إنها ليست مواجهة لمنطق المتطرف وغير المتسامح بمنطق شبيه، بل ينبغي تأطير ذلك بقواعد دستورية، تجعل كل هذه الإجراء الحمائية تصب لمصلحة مبدأ المساواة في الحرية للجميع، مما يوجب أن تكون الإجراءات التي ينبغي أن تتخذ تجاه هذه الفئة، تدفع قبل كل شيء نحو جعلهم يستشعرون قيمة الضمانات الدستورية لحماية الحرية، فبقدر ما يشعر هؤلاء بقيمة هذه الضمانات بقدر ما سينخرطون للدفاع عنها من حيث إنها تمثل مصلحتهم أيضا، وهنا يمكن التعويل بشكل ما على القوانين السيكولوجية والتربوية التي يملكها مبدأ التسامح وكل القواعد الدستورية المرتبطة به.

لكن لأن مفعول هذه القوانين يحتاج إلى وقت لأجل إعمال مفعوله، فإن التعامل مع الجماعات المتعصبة إذا ما أصبحت قوة تهدد مؤسسات العدالة ومبدأ الحرية، يمكنه أن يتم بحد واضح ومبرر لحرية هؤلاء، ولكن ليس من حيث إن ذلك هو تضحية بحرية

البعض لأجل تأويج حرية البعض الآخر، وإنما بالأحرى لأجل حماية مبدأ الحرية العام الذي يمثل مصلحة هذه الفئة نفسها، إذا ما احترمت طبيعتها العقلانية، فالإجراءات الدستورية والتشريعية التي ينبغي اتخاذها ينبغي أن تتم بهذه الروح التعاونية، فأحيانا يحتاج المتعصب للمساعدة، بحيث يمنع من أن يدمر نفسه في نفس اللحظة التي يتم منعه من تدمير الآخرين.

ولهذا السبب فإن كل الاجراءات المتخذة ضد اللامتسامحين لا تعبر في الواقع على دوافع غريبة عن منطق العدالة المنصفة، والحريات الأساسية، فباسم إجراءات من هذا القبيل يستفيد المتطرف من شروط المحاكمة العادلة، وهو ما يمكن أن يجعله يحرم منها لو أننا جعلنا طريقته الخاصة في النظر إلى الأشياء هي التي تنتصر. خلاصة القول إن اللاتسامح يمثل خطرا ينبغي مواجهته لحماية الحريات، ولكن من خلال الأنماط المعقولة والمشروعة والمنسجمة مع مقتضيات مبدأي العدالة. لا يدعو رولز إلى اللاتسامح مع اللامتسامحين، وإنما تدبير اللاتسامح بما يتناسب مع روح التسامح وتصور العدالة المنصفة.

7. فِي ضَمَانِ مَبدإ المشَارَكَة والمشَارَكَة السِّيَاسِية الْعَادِلَة

إن الاعتراف بحرية الاعتقاد والتفكير، والذي يقوم على تأكيد أولية الحرية من خلال إجراءات دستورية، تجعل جميع أعضاء المجتمع قادرين على الإدلاء بآرائهم وتصوراتهم في إطار الممارسة السياسية، على أساس أن الدولة لا تتبنى تصورا دينيا بعينه، ولا مذهبا فلسفيا يمثل الحقيقة النهائية، مما لا يجعل أي أحد في وضعية إقصاء أو ازدراء على أساس قناعاته، وإنما الكل يستحق أن يجد له ممثلا في المجلسين الدستوري والتشريعي، وهذا ما يدعوه رولز بمبدأ المشاركة The principle of participation[109]، الذي يؤشر على نوع من التكافؤ القيمي بين التأويلات المختلفة لمشاريع الحياة الخيرة بدلالاتها الخاصة.

يتضمن ذلك أن التدافع السياسي القائم على احترام مبدأ المشاركة، يقتضي أن تكون الممارسة السياسية، والاختيارات الدستورية، نوعا من الدفاع على تصورات خاصة بالخير في ظل قواعد منصفة، وتوجهات تشريعية، تسعى جميعها إلى إشاعة الحرية أقصى ما يمكن، فالأحزاب السياسية حسب هذا المنطق، لن تكون مجرد مقاولات سياسية، تراهن على

109. *Ibid*., P. 195.

توازن قوى المصالح، بغرض الوصول إلى ولاية حكم معينة، بل ينبغي أن تعبر فعلا عن تصور عام للخير لدى فئة معينة داخل المجتمع، مع الاعتراف بوجوب استمرار التعدد في هذه التصورات، وعدم ازدراء أي تصور بشكل مبدئي ورسمي، تحقيق هذه الشروط سيجعل الممارسة السياسية تمثل جميع المكونات الثقافية والدينية داخل المجتمع، كما أن ذلك يقتضي إخضاع هذه الممارسة إلى مستلزمات مبدإ الحريات، مما سيجعل المشاركة السياسية، تتم في ظل اعتراف بحرية التعبير، وحرية التجمع، وحرية تشكيل الجمعيات والأحزاب السياسية، كتعبير على انفتاح المجتمع أمام جميع الحساسيات.

وهذا ما يسمح بالضمان الدستوري والتشريعي، لإمكانية فتح باب الاستشارة، والاستفتاء، واستطلاعات الرأي الممثلة للجسم الاجتماعي في مجموعه، وتجسد الانتخابات في هذه الحالة، لحظة أساسية لتأكيد مبدإ المشاركة العادل في الممارسة السياسية، وهي العملية التي سيكون على المجلس الدستوري أن يؤطرها بمجموعة من المبادئ على رأسها : مبدأ صوت لكل ناخب one elector one vote التي تفيد أن القيمة الانتخابية لأطراف الاستحقاقات متساوية، مما يمثل ترجمة حقيقية لروح المبدإ الأول، كما أن هذه القاعدة ينبغي أن تعمم على الأجسام التمثيلية في المجالس، بحيث يكون هناك تناسب بين الأطراف الممثلة وبين الكتل الناخبة التي تعبر عنها هذه الأطراف، وهذا ما ينبغي أن يتحقق من خلال إجراءات دستورية وتشريعية واضحة، تبرر قوانينها الانتخابية من منظور مبدأ المشاركة بكل ما يتضمنه من اختيارات متعلقة بالحريات وبالمساواة والتكافؤ. كما أن ذلك يستدعي مبدءا ثانيا يتعلق بالاحتياطات الدستورية لقضية تحديد المقاطعات الانتخابية districts، لأن عملية توزيع هذه المناطق يمكنها أن تفرغ عملية المشاركة من قيمتها ومعناها، ولذلك إن هذه العملية ينبغي أن تتم من منظور الوضعية البدئية، حيث لا يملك الوكلاء أي معطيات محددة على حجم كتلهم الناخبة، وبالتالي فإن مبدأ المشاركة يستبعد في نفس الوقت فكرة المقاول السياسي وفكرة المهندس الانتخابي، إن التفكير في قضايا المشاركة من المنظور العام لمقتضيات حجاب الجهل، يحول دون تمكن هذين الكائنين من توجيه الممارسة السياسية، ويسمح بوضع أسس دستورية وتشريعية ضامنة للممارسة السياسية العادلة.

وهذا ما يجعل هذه الأخيرة فعلا عميقا، يمكنه أن يحدث أثرا حقيقيا في المشهد السياسي العام، إن حرية الإنتماء إلى أحزاب سياسية، المصاحبة بحق بلوغ المناصب العامة المفتوحة في وجه الجميع، يجعل الحريات السياسية، تمثل فرصة حقيقية أمام

أعضاء المجتمع ليستشعروا قيمتهم وكرامتهم، ويحول العمل السياسي إلى إمكانية فعلية لتحقيق الذات، والمشاركة الفعالة في تدبير الشأن العام، مما يعطي دلالة قوية لفكرة التعاون الاجتماعي المنصف، المتضمن في تصور العدالة كإنصاف، وذلك عوض أن يبقى مجرد ممارسات طقوسية ومناسباتية، لا يثق فيها المواطنون كوسيلة فعلية للتغيير.

إن أهمية هذا المبدأ يجعل الممارسة السياسية تنافسا معقولا ومنصفا حول السلط، فغاية الفعل والمشاركة السياسية ليست السلطة في ذاتها، ولكن الشكل العادل للسلطة الذي يقوم على مبدأ قبول المشاركة والتداول، وهو ما يعبر عليه مبدأ حكم الأغلبية الخاضعة للمراقبة الدستورية، على أحسن وجه، وذلك لأنه مبدأ يمنع جعل السلط في يد أقلية ترغم وتلزم الأغلبية بإرادتها، لكن نظرا لقيامه على أسس دستورية تمتح مبرراتها من مبدأي العدالة كإنصاف، فهو أيضا يحمي الأقلية من التلاشي الكامل أمام أغلبية مطلقة الصلاحية، ولذلك فهو يحمي حق وجود معارضة عادلة أيضا، وهذا ما يعطي للمارسة السياسية انسجاما وتوازنا يليق بالمجتمعات التعاونية المنصفة، كما أن ذلك يعفي جزءا كبيرا من المجتمع من المشاركة السياسية المباشرة، على أساس أن المجال السياسي حينما يكون مؤطرا بقواعد دستورية منصفة، وبتشريعات قانونية عادلة، وتكون التمثيليات السياسية تعبر على مصالح أخلاقية متعددة، فإن عدم المشاركة السياسية العضوية لن يمثل مخاطرة حقيقية بالنسبة للمعرضين عن ذلك، والمنشغلين أكثر بحرياتهم الشخصية، لنقل إن الإحساس بالأمان السياسي لا يجعل المجتمع في حالة تعبئة سياسية مستمرة، وهذا ما يترجم إحدى ملامح المجتمعات الديمقراطية الدستورية.

8. دَلاَلاَتُ وَقَوَاعِد سلطة القَانون فِي المجتَمع الْعَادل

إن الثقة التي ينبغي أن تسود في مجتمع العدالة، هي نوع من الاستجابة النفسية والأخلاقية لفكرة سلطة القانون rule of law، التي تحقق ضمان تطبيق القواعد العمومية بشكل منتظم وحيادي على الجميع دون تمييز اعتباطي. لابد إذن من إقامة المؤسسات الدستورية والتشريعية على أساس تأويل لهذه السلطة من حيث هي حامية ومرسخة للحريات، بحيث يتم التركيز في دلالات السلطة القانونية على معنى الانتظام المنصف للقوانين، الذي على أساسه يمكن خلق مناخ من الثقة والحريات،

يمنح للعدالة إيقاعها الواضح والبين بالنسبة للجميع، فيجعل منها ما يمكن دعوته مع رولز «العدالة كانتظام» justice as regularity [110].

إن سلطة القانون بهذا المعنى لا تؤخذ من حيث هي تسيد متسلط لمؤسسات العدالة، بل هي الوسيلة الأكثر عقلانية وإنصافا في تأمين التواصل السلس والواضح بين أعضاء المجتمع وبين سلطة الدولة، في أفق التنظيم القانوني للتعاون الاجتماعي، من خلال نسق من القواعد والقوانين العادلة. إن انتظام العدالة هو قبل كل شيء محاولة لتأطير انتظارات وتظلمات المواطنين من حيث إنهم كائنات عقلانية، بحيث تكون قائمة على أسس واضحة وسليمة، ولذلك فالمطلوب من القوانين أن تشكل نسقا منتظما وليس مجرد مجاميع تشريعية.

لذلك فإن الأنساق التشريعية التي ينبغي أن تنجم عن المجلسين، مطالبة بأن تخضع لمجموعة من المبادئ والقواعد التي تضفي عليها هذه المعقولية، التي تسمح بتأويل سليم لها. ومن ضمن القواعد التوجيهية لبناء أنساق القوانين نجد قاعدة : « الوجوب يتضمن الاستطاعة » ought implies can التي تقتضي أن مطالب القوانين ينبغي أن تضع في اعتبارها المقدرة الإنسانية الاعتيادية، ومن هنا لا يصح حسب روح العدالة كانتظام، تشريع قوانين تعجيزية تتطلع لنوع من الامتحان الكمالي للناس، وإنما الغرض المنصف الوحيد في هذا الإطار هو إيجاد مطالب تناسب القدرات، وليس الرهان على خلق قدرات لكي تناسب المطالب القانونية.

إن روح القوانين التشريعية ينبغي حسب هذا المنطق أن تكون خاضعة لحسن نية وقصد المشرع والقاضي، التي تجعل عملية الخضوع للقوانين والأحكام تعبر عن قبول معقول من طرف المواطنين للانتظام في ما يبدو أفضل مسلك لتدبير الخلافات والانتظارات،وهذا مثلا ما يجعل العجز على التنفيذ هو على الأقل ظرفا تخفيفيا في النظام القانوني العام.

القاعدة التوجيهية الثانية تستدعي التعامل مع الحالات المتشابهة على نفس الشاكلة، وتعتبر هذه القاعدة أساس كل إمكانية انتظام القوانين، كما أنها تعبر على نوع من التحديد المعقول لسلطة القاضي، لأنه في كل مرة يعمل فيها على تميز حالة في مستوى الحكم، سيكون عليه أن يبرر هذا التمييز من خلال إظهار عدم تشابهها مع

110. *Ibid.*,P. 207.

الحالات الأخرى. مما يجنب الحكم أن يكون اعتباطيا، على الخصوص حينما تتراكم أحكام القضايا المتشابهة، فحينئذ تصبح هذه النماذج معالم لخلق انتظام واضح داخل الممارسة القانونية عامة والقضائية خاصة.

القاعدة الثالثة تقوم على الفكرة التشريعية الشهيرة « لا جرم إلا بنص قانون» «nulla crimen sine lege » وذلك يقتضي من القوانين أن تكون معلنة وواضحة وصريحة، وأن تتصف بالعمومية سواء في صياغتها أو مقاصدها، فلا يصح حسب هذه القاعدة أن نجعل القوانين مخصوصة للانتقام من حالات خاصة، لأن ذلك سيجعل عملية تأويل القانون غير حاسمة في فهم مرادها التشريعي. إن الصياغة الواضحة والمستقرة للقوانين، هي ما يسمح بجعلها نسقا فعالا في تنظيم الانتظارات، ولذلك فإن التغيير الاعتباطي والمزاجي للقوانين، على النحو الذي يمكن تسجيله في الأنظمة الطغيانية، لا يتناسب مع نسقية القوانين المطلوبة في مجتمع العدالة كانتظام.

بالإضافة إلى هذه القواعد العامة، يمكن استحضار القواعد المسطرية لضبط المحاكمات العادلة، والقواعد المنظمة للتحري والإثبات والشهود وغير ذلك من المبادئ التي تسمح لسلطة القانون أن تتخذ شكلا عادلا ومعقولا، فبقدر ما سيعمل المشرعون على إلزام اختياراتهم التشريعية، بمطلب النسقية، بقدر ما ستكون مؤسسات العدالة مستقرة ومرغوبا فيها من طرف كل أعضاء المجتمع، بينما يمثل الاعتباط والاختلاط التشريعي نسفا حقيقيا للقوة المرجعية والتوجيهية لهذه المؤسسات.

كما أن ذلك يعتبر خطرا على الحريات، على أساس أن كل اضطراب في وضوح القوانين، يعتبر في نفس الوقت وسيلة لجعل حدود الحرية غير واضحة، مما يسمح بوجود إمكاني للحد من الحريات بطريقة غير متوقعة على أساس عقلاني وعادل، ولذلك فإن النسقية القانونية تكتسي أهمية مصيرية بالنسبة لنظام الحريات ككل، مما يجعل من المهم تدقيق كل الأفعال التشريعية على حدود الحريات، بحيث نعمل على أن يصبح ذلك منتظما حسب قواعد واضحة ومفهومة ومقبولة من طرف الجميع.

يبدو من خلال كل ما سبق، أن تنزيل تصور العدالة كإنصاف، يصب في اتجاه الاختيارات المتناسبة مع ما لدينا من حدوس أخلاقية حول الحريات، كما انه يتوافق بشكل واضح مع مقررات النظام الديمقراطي الدستوري، في تدبيره للحياة السياسية والتشريعية. لذلك إن هذا التصور يمثل سندا استدلاليا متينا، لما يصبو أن يحققه أي مجتمع عادل من ضمانات للحرية، من خلال منطق سلس لا يبرر اختياراته بحدة

ومعاندة، وإنما من خلال أفضل المسالك التوافقية، التي تدفع جميع الأطراف إلى قبول ما انتهى إليه اختيار قام على مثل هذا التصور. ولقد رأينا كيف أن رولز آستطاع أن يبرر حرية الاعتقاد، في إطار مبدإ الحرية المتساوية للجميع، وذلك من منظور يناسب الجميع سواء كانوا متدينين أو غير المتدينين، وذلك لأن « مبدأي العدالة يسطران ـ يقول رولز ـ طريقا وسطا بين الدوغمائية وبين التسامح»[111].

9. فِي تَدبيرِ أوليَّة الحرية وتَنظيمِهَا

إن هذا المسلك الوسطي بين الريبية المطلقة تجاه التصورات الأخلاقية، والتي يتم الاحتيال لها بنوع من التسامح القائم على نوع من اللائيكية التي لا تبالي بالموضوع الديني، وبين الوثوقية الضيقة التي تحاول أن تختزل كل الجهاز التبريري للمجتمع إلى منطق مذهبي محدد وضيق حتى وإن برر بعض الحريات، هذا المسلك البسيط هو ما يسمح للمجلس الدستوري والتشريعي أن يُسَوغ تعميم الحريات من مقدمات بسيطة تكمن في تصور العدالة المتوافق عليه في سياق منصف للتداول.

لكن مع ذلك ينبغي الاعتراف حسب رولز، بأن توزيع الحريات على المستوى الواقعي يحتاج بالضرورة إلى تحديد بعضها وتحجيم البعض الآخر، وهو ما يمثل الجانب الصعب في فكرة أولوية الحرية،التي قد تفيد دلالات متعددة داخل تصور العدالة كإنصاف، فهي قد تعني أولية المبدأ الأول عن الثاني، أو أسبقية العدالة عن الخير، كما قد يقصد بها أولية تكافؤ الفرص المنصف على مبدأ التفاوت، وهذا ما يقتضي مزيدا من التدقيق.

يعتبر رولز أن الشرط المركزي للبت في أي عملية حد من الحرية يتمثل في قاعدة: «لا تُحَد الحرية إلا باسم الحرية» فسواء تم تحجيم الحرية والحد منها بشكل متكافئ بين الجميع، بحيث حوفظ على مبدأ نفس الحرية للجميع، أو انتهى الاختيار إلى حصر مدى حرية البعض وتمديد حرية البعض الآخر، يلزم في كل الحالات أن ننتهي إلى وضعية يستفيد فيها الطرف الذي خضع لتحجيم حريته، بما يعوضه عنها حينما ينظر إلى المسألة من زاوية نسق الحريات ككل، كما لا ينبغي تعويض الحرية بغير الحرية.

لكن متى يتوجب على المجلسين أن يحدا من الحرية؟ وهل من الضروري أن تتضمن الاختيارات الدستورية والتشريعية قوانين وقواعد تمارس هذا التحديد تعلقا

111. Ibid., P. 213.

بالحريات؟ رغم أن رولز يدافع على أن الأصل في الحرية هو الحرمة، وبالتالي إن كل الإجراءات ينبغي أن تصب في اتجاه تقويتها وحمايتها، إلا أن هناك حالتين يستدعيان التدخل للمساس بمدى الحرية وقيمتها، أولا بسبب عوامل طبيعية، مثل المرض، أو فقدان القدرات العقلية، أو المرحلة العمرية التي لم تنضج فيها الكفاءة الذهنية بالشكل الكافي؛ فمثلا لا يمكن بحال أن يبرر مجتمع العدالة ترك الأطفال يقررون لأنفسهم فيما يخص اختيارات مصيرية بالنسبة لحياتهم، ما دامت الحريات في منتهى الأمر هي امتياز الكفاءة العقلانية، فبدون هذه الأخيرة ستتحول الحرية إلى خطر ينبغي التصرف لأجل التخلص من عواقبه الوخيمة، وهذا في الواقع ما يبرر النظر إلى الأطراف التمثيلية في الوضعية البدئية، من حيث إنهم يمثلون سلالتهم باعتبارهم آباء يدافعون على مصلحة أبنائهم. إن الذي يسوغ مثل هذا التصور، ليس الوصاية على الأبناء ومصادرة حرياتهم في الاختيار، بل إن ذلك ينتج على احتياط عام يتخذه الجميع تجاه ما يمكن دعوته بخطر الانحطاط نحو اللاعقلانية، فجميع الأطراف لأنها تعتبر أن مشاريع حياتها ودفاعها عن مصالحها قائم على الكفاءة العقلانية، فهم يعتبرون أن فقدانهم بسبب أو بآخر لهذه الكفاءة يمكنه أن يجرهم إلى اختيارات تهدد مصالحهم الحيوية، مما يجعلهم يوافقون مبدئيا على عدالة وحصافة التكفل بهم من طرف الآخرين، والتحدث باسمهم لمنعهم من الوقوع في ذلك الخطر، وبالتالي فإن الآباء وهم يحدون من حريات أبنائهم ويتحدثون باسمهم، فهم يلزمون أنفسهم بنفس الحد إذا ما انهارت كفاءتهم العقلانية، ثم إن هذا الحد مشروط بمرحلة عمرية عابرة، ولذلك فالأمر ليس منعا من الحرية، بقدر ما هو تحضير وإعداد لها، خصوصا إذا ما استحضرنا حق التعليم الذي يكفله المبدأ الثاني لهذا الجزء من المجتمع، كل ذلك يجعل مثل هذا الحد من الحرية مقبولا ومنصفا.

أما الحالة الثانية فتتمثل في وضعية مواجهة الظلم، إننا في هذه الحالة أيضا نكون مضطرين إلى التدخل من خلال إجراءات خاصة للحد من الحرية، إلا أننا ملزمون بأن نقيم معيار تحديدنا للظلم على أساس مبدأي العدالة، اللذان تم بلوغهما في إطار وضعية مثالية تفترض خضوعا كاملا من طرف المواطنين، وهذا يعني في حدود معينة، أن قائمة المظالم ليست نهائية بل هي نتيجة لتأويل هذين المبدأين، لذلك يدعو رولز إلى التدرج في عملية تصفية الظلم، وعدم الخلط بين ما هو مثالي وما هو غير مثالي. وهذا ما يمكن تحقيقه من خلال محاولة إصلاح المؤسسات القائمة على أساس إعادة تأهيلها من منظور تصور العدالة، وذلك عوض اجتثاثها بكيفية جذرية. إن المجلس الدستوري

والمجلس التشريعي مدعوان في هذا الإطار إلى التخطيط لتعديلات وإصلاحات الوضع القائم على أساس المبادئ السابقة الذكر، والقواعد المرتبطة بها. ولن يكون أي إجراء مبررا إلا في تلك الحالة التي تنتصر فيها الحرية في نهاية المطاف، ويقدم رولز مثالا متطرفا إلى حد ما، حيث يدعونا إلى أن نتصور أننا في سياق نكون فيه تجاه الاختيار ما بين العبودية والسُّخرة، وبين طقس قتل الأسرى، ففي هذه الحالة إذا ما اختار الوكلاء الدستوريون قبولا مرحليا للعبودية، وذلك دون منحها طابعا مؤسسيا نهائيا، فإن مثل هذا الاختيار يمكنه أن يمثل مقدمة مقبولة، لبلوغ وضعية نهائية، حيث يتم التخلص النهائي من الاستعباد كوسيلة للتعامل مع الأسرى.

وهكذا يمكن القول إن البعد العام والمجرد والمثالي لتصور العدالة، يمثل فرصة أفضل للتشريع والاختيارات الدستورية، لأنه لا يجعل المشرعين أمام اختيارات حادة، كما أنه يسمح للزمن والتربية أن يفعلا مفعولهما داخل المجتمع، بحيث يخدم الجميع مشروعا متدرجا يجعل الظلم يتحول إلى اختيار ممجوج من الذوق العام، وذلك بفعل التربية، كما أن نظام نسق الحريات والحقوق وطريقة انتظامه، ستجعل كل من يدخل في مواجهة مع الوضعية المنصفة للتعاون، يتحول إلى خاسر كبير في نهاية الحساب، فمساسه بحرية أي طرف لا بد وأن يجلب له هو نفسه خسائر على مستوى حريته، ما دام أن مؤسسات العدالة تنظم الأشياء بحيث يتحول المجتمع إلى شبكة، يرتبط مصير كل جزء منها بمصائر الآخرين.

كل هذه الإجراءات والقواعد التي تصب في اتجاه خدمة أولية الحرية المتناسبة مع النسق العام للحريات ومقتضياته، سوف تنتهي برولز إلى إعادة صياغة المبدإ الأول لكي يستدمج قاعدة الأولية، وذلك على الشكل التالي:

المبدأ الأول: يلزم أن يتوفر كل فرد على الحق المتكافئ في نسق الحريات العام والأكبر مدى، بما ينسجم مع نفس النسق بالنسبة للجميع.

قاعدة الأولية: ينبغي ترتيب مبدأي العدالة حسب نظام معجمي، مما يستتبع عدم إمكان الحد من الحرية إلا باسم الحرية ذاتها. وذلك في حالتين (أ) الحد من الحرية ينبغي أن يمتن النسق العام للحريات التي يتقاسمها الجميع. و، (ب) يتوجب أن يكون التفاوت في الحريات مقبولا من طرف المواطنين الذين يتوفرون على أقل قدر منها.

10. التَّأويلُ الكَانْطِي: في كَيفية استعمالِ كَانط عَلى نَحو مُختلف

قبل الانتقال إلى مقاربة المبدأ الثاني من خلال المتسلسلة الرباعية لتنزيل تضميناته ومقرراته على مستوى المؤسسات، يفتح رولز قوسا مهما حول علاقة تصور العدالة كإنصاف مع الفلسفة الكانطية، لكي يظهر نقاط التقاطع بين التصورين، وكذلك لأجل أن يثبت أن مبدأي العدالة يمثلان استمرارا ومتصلا فلسفيا مع إحدى الفلسفات التعاقدية والليبرالية الهامة في تاريخ الفكر الأخلاقي الحداثي، ولكن في نفس الوقت إيضاح كيف ان نظرية العدالة ليست مجرد استعادة سلبية للنظرية الأخلاقية الكانطية بل هي إعادة تأويل لها، على الخصوص فيما يتعلق بمفهوم الاستقلالية « ذلك أن حصر نقاش الفلسفة الكانطية في مفاهيمها الخاصة يعتبر ـ حسب رولز ـ اختزالا سطحيا لها، إن قوة نظرية كانط توجد بعيدا عنه»[112].

إن ما يدعوه رولز بالتأويل الكانطي لمبدأي العدالة، ينم على وجوب التفاعل المبدع مع الفلسفات الكلاسيكية، والعمل على إعادة صياغة مفاهيمها بما يتناسب مع خصوصيات مطلب اشتغال تصور العدالة كمرجع لتأطير وتحكيم قضايا مجتمع فعلي، وهو ما يبتدئ كمهمة نظرية لكنه ينتهي إلى الاحتكاك المباشر مع قضايا أمبريقية؛ كل ذلك يجعل رولز يأخذ من الفلسفة الأخلاقية الكانطية ما يناسبه، دون أن يلزم نفسه بكل تضميناتها الميتافيزيقية.

وكمثال على هذا المنحى في التعامل مع المفاهيم الكانطية، يمكن أن نستحضر التأويل الرولزي لوظيفة الفلسفة الأخلاقية لدى كانط، فلأن هذا الأخير يعتبر أن القانون الأخلاقي هو كل ما يمكن أن يريده الناس بشكل عقلاني، فإن رولز سيعتبر أن الفلسفة الأخلاقية بهذا المعنى هي نظرية في الاختيار العقلاني، تقوم مهمتها على دراسة تصورات ونتائج الاختيارات العقلانية التي تتم على نحو سليم، وهذا ما يجعلها متماثلة مع المهمة التي سطرتها نظرية العدالة لنفسها، والتي تكمن في وضع شروط نظرية سليمة لاختيار مبادئ للعدالة.

كما أن التصور الكانطي للمبادئ الأخلاقية كنوع من التشريع لمملكة الغايات، يجعل طبيعة هذه المبادئ تتصف بطابع العلانية، فتصبح هذه العبارة الأخيرة التعبير الأكثر تناسبا مع الحساسية المعاصرة لمفهوم مملكة الغايات بكل حمولته الميتافيزيقية.

112. *Ibid*., P. 221.

وهو نفسه التأويل الذي سيجريه رولز لمفهوم العقد الاجتماعي الذي يمثل في الفلسفة الكانطية سياقا للاختيار، يحترم الطبيعة العقلانية والمستقلة لأطراف العقد، وذلك من خلال مفهوم الوضعية البدئية، التي تعبر إجرائيا على نفس مطالب العقد الاجتماعي ولكن في سياق نظري لا يحتاج للكثير من الشروط الفرضية التي أُثقل بها سياق التعاقد في الفلسفات الكلاسيكية، بما فيها الفلسفة الكانطية، فمثلا إن حجاب الجهل يتمكن لوحده أن يقوم بتحييد كل المؤثرات الاعتباطية والعرضية، ويركز على طابع الاستقلالية والحرية والمساواة، دونما الحاجة إلى افتراض عالم نوميني، أو التمييز بين ما هو جوهري وعرضي بكل الحمولة الأنطلوجية لهذا التمييز، التي يمكن أن تثقل نظرية في العدالة محدودة المطالب، فمفهوم البنية الأساسية يقابل بشكل ما هذا العالم النوميني، لكن في إطار من الواقعية التي يستمدها من طبيعة سياق العدالة الذاتي والموضوعي.

كل هذه التناظرات غير المتطابقة حرفيا مع مقررات الفلسفة الكانطية، تجعل مبدأي العدالة يترجمان بشكل أكثر أمبريقية الأوامر القطعية لكانط، حيث إن كل تصور العدالة كإنصاف، هو سعي مستمر إلى تجنب بناء التداول حول العدالة على أساس من الرغبات الخاصة والأنانية، مما يدرأ عنه الوقوع في التبعية لخصوصيات الوضعيات العرضية للاختيار، وهذا ما يتأتى من خلال مفهوم الخيرات الأولية التي تصالح بين مفهوم الرغبة وبين الطبيعة العقلانية للإنسان، ويضفي على قائمة التفضيلات والانتظارات المتداول حولها طابعا عقلانيا واضحا وصريحا، مما يجعل مبدأي العدالة من حيث إنهما ما يسمح ببلوغ وتحصيل هذه الخيرات،مستقلَين على نظام الميولات الاعتباطية، فيصح بذلك حسب رولز أن يمثلا أوامر قطعية بالمعنى الكانطي، وهذا ما يؤكده بقوله: «إن الفعل حسب مبدأي العدالة، هو الفعل حسب الأوامر الشرطية، من حيث إنهما ينطبقان علينا مهما كانت أهدافنا الخاصة. وهو ما يعكس بكل بساطة عدم حضور أي عامل عرضي في مقدمات التداول»[113].

إن هذا التأويل الكانطي هو ما يمنح لفرضية اللامبالاة المتبادلة بين أعضاء الوضعية البدئية وظيفة كانطية، ويرفع عنها مسحة الغرابة التي تثيرها فينا لأول وهلة، ذلك لأن هذه اللامبالاة تصبح التعبير الأمثل عن استقلالية أطراف العقد، فعدم تحديد غاية

113. Ibid., P. 223.

مسبقة لنتيجة الاختيار ولمشاريع الحياة، سواء تمثلت في السعادة أو في الغايات الغيرية، هو تصرف يحترم بشكل أكبر خاصية الحرية في التداول؛ وبالتالي فهو يفترض استقلالية عميقة بين أنساق الغايات المختلفة داخل المجتمع، على خلاف لو أننا ألزمنا الجميع بغاية واحدة مهما بدا تفوقها، فخصوصية الفرد تظل مكفولة بشكل جيد، ولا تتعرض إلى إدغام عام في كيانات تتجاوز أفق الفرد.

و لعل هذا ما سيسمح للفلسفة الكانطية أن تتجاوز إحدى الصعوبات التي عانت منها، المتمثل في ازدواجية الأنا التي أقامت عليها نظريتها الأخلاقية، حيث كان يبدو الفعل الأخلاقي نظرا لارتباطه بالأنا النوميني المنفصل عن السياق الأمبريقي الفعلي للشخص، كما أنه يقوم على أساس لاشخصي، ما دام هذا الأنا لا يتوفر إلا على ملامح عامة، بينما الأنا الظاهري الذي يمثل حامل الفعل الأخلاقي، يبدو غير معني بشكل مباشر بالمقتضيات الأخلاقية، نظرا لخضوعه المطلق إلى ضرورات الحتمية التي تجعله غير مؤهل لفعل الاختيار.

هذه المفارقة هي التي جعلت الأخلاق الكانطية تبدو أخلاقا صورية، لا تسمح بتأكيد الأنا من خلال الأفعال الأخلاقية. على عكس ذلك إذا ما اعتبرنا الأنا النوميني هو ذلك الشخص الذي يتداول مع آخرين، في سبيل اختيار النمط المؤسسي الذي سيجسد على أحسن وجه الطبيعة العقلانية والمستقلة لجميع الأطراف. وهكذا فإن الاختيار الجماعي لمبدأي العدالة، وللمؤسسات المرتبطة بها، يجعل هذا الاختيار يردم الهوة بين الأنا النوميني الممثل في فعل الاختيار المستقل عن كل العوامل الاعتباطية، وبين الأنا الظاهري الذي يتجلى في التطلعات الخاصة والمعقولة لكل أعضاء المجتمع, وبهذا يمكن القول إن رولز لا يكون كانطيا إلا بقدر ما يصبح كانط رولزيا، إنها كانطية منهجية أكثر منها كانطية مذهبية.

11. المبدأُ الثَّانِي وَالْعَدَالَة التوزيعية: نَحْوَ مُؤَسَّسات اقتصَادِية عَادِلَة

ولأن مفهوم الخير المتضمن في هذا التصور سينسحب في معناه العام على كل أشكال القيم المشكلة للمجتمع ككل، ولانتظارت أعضائه، ولنتائج فعله التعاوني، فإن للعادلة الرولزية واجهة توزيعية، مفتقدة في التصور الكانطي، على الأقل في دلالتها الاقتصادية؛ ولذلك فإن مبدأي العدالة مطالبين بأن يلعبا دورا توجيهيا للاقتصاد السياسي، وهو ما يمثل لحظة بناء المؤسسات الاقتصادية التي عليها أن تنزل في الواقع مقتضيات المبدأ الثاني، بعد أن تكفلت اللحظة السابقة في تنزيل مبدأ الحريات.

إن الـوكلاء التمثيلـين مدعـوون إلى محاولـة إظهـار نـوع مـن التوافـق والانسـجام بـين تصـور العدالـة المتوافـق عليـه في سـياق الوضعيـة البدئيـة الكاملـة، وبـين الفعاليـة الاقتصاديـة، مـما يعنـي أن اختياراتهـم لـن تكـون موجهـة بمجـرد الدواعـي الاقتصاداويـة الصرفـة، بـل إن عمـق مهمتهـم، وخصوصيتهـا، وصعوبتهـا، إنمـا تكمـن في إخضـاع المرمـى الاقتصـادي لهـذه المؤسسـات المعنيـة بتوزيـع الخـيرات، إلى مقتضيـات العدالـة كإنصـاف، دون الوقـوع في اللاجـدوى أو العجـز التدبيريـين؛ فإخضـاع الاقتصـادي للعدالـة عـوض إخضـاع العدالـة للاقتصـادي ينبغـي ألا يُحـوِّل مؤسسـات العدالـة إلى مجـرد دعـاوى طوباويـة، أو شـعارات غـير قابلـة للتطبيـق.

هـذه الفعاليـة المسيجة بضوابـط العدالة،تجعـل رولـز يراهـن عـلى تجـاوز النزعة الحدسـية والنزعـة الكماليـة، مـن حيـث إن الأولى تفتقـد لوجـود مثـال عـام يوجـه عملياتهـا التوزيعيـة، بينـما الثانيـة تفـرض عـلى هـذه العمليـات مُثـلا عليـا تتجـاوز حـد الواقعيـة، عـلى العكـس مـن ذلـك إن العدالـة كإنصـاف، تسـتدمج في سـياق اختياراتهـا الاقتصاديـة، مُثـلا عقلانيـة متناسـبة مع أخلاقيـة تعـبر فعليـا عـلى اختيـارات أعضـاء المجتمـع، مـما يجنبهـا مـن جهـة سـطحية النزعـة الحدسـية، التـي تمثـل رؤيـة رجـل الاقتصـاد الـذي لا يكلـف نفسـه تحديـد قواعـد أخلاقيـة واضحـة، كـما يمنـع مـن وقوعهـا في النزعـات الطوباويـة غـير الواقعيـة.

إن التفكـير في المطالـب الاقتصاديـة حسـب منطـق تصـور العدالـة، يركـز بشـكل أكـبر عـلى عدالـة الاختيـار الاجتماعـي social choic، عـوض أن يسـتنفد بشـكل كامـل في مسـألة الرفـاه welfare، مـما يعنـي أن التـداول حـول المؤسسـات الاقتصاديـة العادلـة، لا يهتـم فقـط باسـتحضار نظـام الإشـباعات، بـل يـشرط هـذه الأخـيرة بالتوافـق حـول بنيـة أساسـية تسـمح بخلـق تراتبيـة بـين المطالـب، بحيـث يكـون مـن الممكـن مقاربـة الإشـباع في امتداداتـه الزمانيـة المتعـددة، وهـذا مثـلا مـا يسـمح بإثـارة العدالـة بـين الأجيـال، ومبـدأ الإدخـار العـادل، وغيرهـا مـن القضايـا التـي تجعـل الاختيـارات الاقتصاديـة، لا تسـتحضر فقـط مـا نحتـاج وإنمـا أيضـا مـا سـنحتاج نحـن والأجيـال التـي يمثلهـا الـوكلاء مـن حيـث إنهـم آبـاء، وضرورة التفكـير في التوابـع البعيـدة للاختيـارت التـي سيجرونها في هـذا المجـال، هـو مـا يمكنـه حسـب رولـز المصالحـة بـين الاقتصـادي والاجتماعـي والأخلاقـي.

ولهـذا إن اختيـار النظـام الاقتصـادي المنسـجم مـع مبـدأي العدالـة، يتـم مـن خـلال هـذه الـروح التـي تختـبر الأنظمـة الاقتصاديـة بالحـس الأخلاقـي أكـثر مـن خـبرة ودربـة العـالم الاقتصـادي، وهـذا مـا يعـبر عنـه رولـز بوضـوح قائـلا : « مـن المهـم أن نتذكـر بـأن موضوعنـا

هـو نظريـة العدالـة، وليـس علـم الاقتصـاد ولـو في عنـاصره الأوليـة، فـما يشـغلنا إنمـا هـو الإشـكالات الأخلاقيـة للاقتصـاد السـياسي»[114] وهـذا مـا سـيحصر الاختيـار لـدى الـوكلاء في نظامـين اثنـين، إمـا الليبراليـة أو الاشـتراكية، لكـن ليـس مـن حيـث بعدهـما الإديلوجـي، فهـذا سـيجعل النقـاش يتحـول إلى نقـاش اقتصـادي تقنـي، بـل مـن حيـث كفاءتهـما في تدبـير مـا يدعـوه رولـز « بالخـير العـام » public good والـذي ينقسـم إلى خـيرات مفتوحـة أمـام الجميـع وغـير قابلـة للاقتسـام: مثـلا القـوات العسـكرية والطـرق وغيرهـا مـن الخـيرات العامـة، وهـي خـيرات تقـوم مهمتهـا عـلى دفـع صعوبـات عامـة public externality، ويمثـل الخطـر الإيكولجـي نموذجـا جيـدا لهـذه الصعوبـات التـي تعنـي الجميـع بشـكل عـام، وخـيرات مفتوحـة أمـام الجميـع بشـكل منصـف ويمكـن إخضاعهـا لأفعـال اقتسـام عادلـة: كالدخـل والوظائـف والمـوارد الطبيعيـة وغيرهـا.

إن نقـاش الـوكلاء حـول القضايـا الاقتصاديـة المرتبطـة بهـذه الخـيرات، ينبغـي أن ينصـب عـلى تحديـد مجموعـة مـن الأفعـال التـي توفـر هـذا المطلـب العمومـي، ولكـن دون أن يقتـضي ذلـك بالـضرورة أن يتـم توفـير هـذه الخـيرات مـن خـلال القطـاع العـام، فالـذي يهـم هـو الحفـاظ عـلى ذلـك الحـد الأدنى مـن الخـيرات العامـة التـي لا يمكـن أن تتحقـق شروط الحيـاة العادلـة إلا عبرهـا، فهـذا مـا يهـم مطلـب تنزيـل العدالـة كإنصـاف، بينـما يُعـد سـؤال الاختيـار بـين القطـاع العمومـي أو القطـاع الخـاص إشـكالا ثانويـا، أو عـلى الأقـل ليـس هنـاك حسـب رولـز، مـا يفـرض عـلى الـوكلاء بشـكل مبـدئي اختيـار هـذا النظـام أو ذاك.

12. فِي تَجَاوُزِ ثُنائيَّة الليبرَالي والاشترَاكي: قِطَاعَاتُ العَدَالَة

ولذلـك فـإن فـرص اختيـار النمـوذج الليـبرالي أو النمـوذج الاشـتراكي متكافئـة في هـذه الوضعيـة، إذا مـا تـم اسـتحضار منـاخ الحريـة والفعاليـة التـي يمكـن لنظـام السـوق أن يوفـره، محترمـا بذلـك مطلـب حريـات المبـدأ الأول، « فليـس هنـاك علاقـة ضروريـة ـ يقـول رولـز ـ بـين اللجـوء إلى حريـة السـوق والمُلكيـة الخاصـة لوسـائل الإنتـاج»[115] إن الفعاليـة الاقتصاديـة في تلبيـة هـذه الحاجيـات يمكنهـا أن تتحقـق عـلى أسـاس الملكيـات الخاصـة، أو الملكيـات العامـة. ولذلـك فـإن الربـط بـين نظـام السـوق والليبراليـة هـو مجـرد صدفـة تاريخيـة، فـلا شيء يمنـع النظـام الاشـتراكي مـن الاسـتفادة مـن الكفـاءة التـي يوفرهـا نظـام السـوق.

---

114. *Ibid*., p. 234.
115. *Ibid*., p. 240.

لكن في الحالتين معا عوض التركيز على الجانب المذهبي في اختيار النظام الاقتصادي، يلزم بالأحرى إيلاء وضع احترازات إجرائية تمتح روحها من مبدأي العدالة لأجل ضمان الطابع العادل للمهام التوزيعية، وهذا ما سيقتضي من الوكلاء العمل على جعل العدالة التوزيعية تأخذ صورة عدالة إجرائية خالصة، تجعل كل نتائج الاختيارات عادلة بغض النظر عن خصوصيات السياق، وهو أمر لا يمكن أن يتحقق حسب منظور رولز إلا من خلال تأطير المؤسسات الاقتصادية بالمؤسسات السياسية والدستورية، في احترام لنظام الأولية الذي سبق وأن تم التوافق حوله، بين المبدإ الأول والمبدإ الثاني.

إن خلفية المؤسسات الدستورية والسياسية العادلة، هي ما سيسمح بأن يتعامل الوكلاء لحظة تحديدهم للملامح الاقتصادية لمجتمعهم، مع عملية توزيع تتعامل مع رأسمال أكثر شمولية من مجرد أرقام كمية، وهذا ما سيلزمهم بتأطير اقتصادي لتكافؤ الفرص في التربية، وتبرير التدخل لضمان تكافؤ الفرص في المجال الاقتصادي وحرية اختيار المهن، ومراقبة الشركات والجمعيات لكي لا تمارس نوعا من الاحتكار الذي يحول دون تحقيق المساواة العادلة، كما أن ذلك سيسوغ أيضا حسب رولز مسوغات إلزام الحكومة بتوفير حد اقتصادي أدنى، على صورة مساعدات عائلية أو تأمين على المرض، أو زيادات في الأجور الدنيا من طرف الدولة لكي تصل إلى ذلك الحد الأدنى، ليس بفرض أجور محددة، لأن هذا سيجعل الدولة تتدخل مباشرة في نظام السوق، وإنما من خلال تعديل نتائج التنافس عبر ما يمكن دعوته بالضرائب السلبية على الدخل. [116]

ويمكن تحقيق هذه التدخلات العادلة، من خلال تنظيم المؤسسات الاقتصادية وتوزيعها على شاكلة أربعة قطاعات ، وكل قطاع يتشكل من مجموعة من الوكالات، جميعها تتضافر لأجل تحقيق مهام تعديلية محددة:

1 ـ قطاع التوزيع، allocation branch: ينبري لمهمة مراقبة نظام الأسعار بحيث يحافظ على فعاليته التنافسية، ويمنع كل العوامل التوجيهية لهذا النظام بأساليب لا تحترم مبدأ التنافس العادل، ولأجل تصحيح كل خلل يهم نظام الأسعار، يمكن لهذا القطاع أن يلجأ إلى الرسوم الضريبية، أو حتى إلى تدخلات تحد وتغير من حقوق الملكية.

116. *Ibid*., p. 243

2 ـ قطاع الاستقرار، stabilization branch: وهو قطاع يسهر على توفير شغل مستمر full employment في حدود معقولة، وذلك على الأقل من خلال جعل مهمة البحث عن الشغل تنتهي دائما بإيجاده، وكذلك عبر دعم الاقتصاد بحيث يتحقق بشكل تلقائي تقوية الطلب على الشغل، ولهذا فإن هذه الإجراءات تكون كفيلة، مع إجراءات القطاع السابق، في توفير أجواء الاستقرار الناتج عن الحفاظ العام على فعالية نظام السوق، الذي لا يمكن الرهان بشكل مطلق على تلقائية عدالته، ومن ثمة ضرورة إجراءات تدخلية من طرف الدولة ممثلة في هذين القطاعين.

3 ـ قطاع التحويلات أو نقل الملكية transfer branch : يعنى بتحديد وتأمين الدخل الأدنى،على أساس مقتضيات مبدإ التفاوت؛ فالعدالة الاجتماعية لا يمكنها أن توكل بشكل كامل لنظام المنافسة، ذلك أن نظام الأثمنة في المجال الاقتصادي لا يتناسب دائما مع نظام الحاجيات، فلا أقل إذن من تدخل الدولة لضمان دخل أدنى للجميع، ثم بعد ذلك السماح لنظام التنافس بتوجيه العمليات الاقتصادية.

4 ـ قطاع إعادة التوزيع distribution branch : وتكمن هويته في الحفاظ على عدالة التوزيع العام من خلال نظام الضرائب والتعديلات المختلفة لحق الملكية، وهذا ما يتم إنجازه عبر فرض رسوم ضريبية على الإرث والهبات، وذلك لأجل الحيلولة دون تركز الثروات في عائلات بعينها، لأن تركيزا كهذا سوف يعيق الحريات السياسية، مادامت أن النتيجة النهائية لأي تنافس ستكون محسومة منذ وضعية الانطلاق، وهذا ما يجعل المساواة صورية ولا تتوفر على أي قيمة حقيقية، « إن اللامساواة إزاء الإرث ليست أقل ظلما من تلك المتعلقة بالذكاء» وبالتالي فما يبرر التدخل لتعديل التفاوتات الطبيعية، مثل الإعاقة وغيرها، هو نفسه ما يبرر اعتباطية الإرث التي تقوم في العمق على اعتباطية الولادة بدلالتها الطبيعية. أما المهمة الثانية الموكولة لهذا القطاع فتتجلى في توفير الإمكانيات الضرورية، من خلال تحصيل موارد لها عبر نظام الضرائب، لأجل التمكن من الاستجابة الفعلية وليس المبدئية فقط لمبدأ التفاوت الذي ألزم الجميع به نفسه، من خلال التعاقد على تصور العدالة كإنصاف. ولذلك فإن كل الإجراءات الضريبية في هذا القطاع إنما تسعى إلى احترام ما احترمه الجميع تحت حجاب الجهل، سواء كانوا أغنياء أو فقراء، فالحفاظ على مؤسسات العدالة من خلال هذا التمويل لا يخدم أي طرف بعينه، وإنما هو في مصلحة الجميع.

ولأن نظام المُلكية لم يُحدَّد بشكل قاطع لصالح هذه الفئة أو تلك، فإن عدالة الإجراءات الاقتصادية في مجتمع كهذا سيسمح بمرونة أكبر بمثل هذه الإجراءات التدخلية، فحسب صمويل فريمان samuel freeman [117] أحد أوفى تلامذة رولز لمتن النظرية، إن المجتمع الرولزي الممثل في نظام ديمقراطية المُلاك الخاصين propréty ـ owning dmocracy، يقف في وضعية وسط بين رأسمالية الرفاهية welfare state capitalisme التي تسمح بتدخلات الدولة لتلبية الحاجيات الاجتماعية، مع السماح بتركيز الملكيات في يد فئة معينة من الرأسماليين، وبين النزعة النقابية العمالية syndicalism حيث تمارس جمعيات العمال نوعا من التحكم في وسائل الإنتاج، أو على الأقل حيث تعود ملكيات الشركات التي تشتغل حسب نظام السوق إلى العمال. إن المجتمع الرولزي يسمح بتوسيع شبكة ملاك رأس المال، التي يمكنها أن تَضُم العمال بشكل فردي، أو الجمعيات، أو الاتحادات العمالية، لكن في إطار تدبير ديمقراطي لهذه الملكيات، إما من خلال إدارة مباشرة من طرف العمال، أو وجوب استشارتهم قبل اتخاذ أي قرارات مصيرية حول هذه الملكيات.

وتُعَد القطاعات الأربعة للعدالة التوزيعية إجراءات اقتصادية قابلة لأن تستدمج من طرف أي نظام سياسي يوفر ضمانات للحريات الأساسية، وبالتالي فإن التوجه الاشتراكي أو الليبرالي لا يمنع تحقيق مقتضيات عدالة من هذا النوع، وهذا ما سمح لرولز أن يزاوج دون أي إشكال بين عبارتين متناقضين في معناهما الجاري، أقصد عبارة الاشتراكية الليبرالية، فهذه الصفة الأخيرة لا تعني بشكل قاطع صفة الرأسمالية، وإنما فقط التوجه نحو دعم قائمة من الحريات الأساسية، التي لا توجد حرية الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ضمنها، كما سبقت الإشارة في قائمة الحريات التي عرضت على المتعاقدين، وهو نفس الأمر بالنسبة لصفة الاشتراكية، التي لا تفيد بالضرورة ديكتاتورية البروليتاريا، ولا عداء نظام السوق، وإنما هي توجه يولي أهمية قصوى لبعض الحقوق الاجتماعية، دون أن يكون هناك من مانع بالقبول بأشكال تدبيرية مختلفة لأجل تحقيق هذا المرمى.

117. S. freeman, *RAWLS*, Routledge, 2007 , pp 220-221.

13. فِي تَبرير المبدَأ العَادِل للإدخَار، وَالعدالة بين الأجيَال:

ثـم لأن مفهـوم الملكيـة الخاصـة غـير محصـور في المجـال الضيـق لحـاضر المجتمـع، وإنمـا يتجـاوز ذلـك إلى حقـوق وواجبـات الأجيـال اللاحـق في الخـيرات موضـوع التوزيـع، يصبـح مـن الـضروري اختبـار مـدى قـدرة تصـور العدالـة كإنصـاف، في تدبـير مطلـب العدالـة بـين الأجيـال، التـي تعتـبر حسـب رولـز تحديـا حقيقيـا للنظريـات الأخلاقيـة والسياسـية، في تبريـر مبـدأ عـادل للادخـار.

ولا يمكـن أن نفكـر في مسـألة الادخـار حسـب رولـز إلا في ضـوء الحـد الاجتماعـي الأدنى الـذي ينبغـي توفـيره للأجيـال الراهنـة داخـل المجتمـع، فالعدالـة بـين الأجيـال لا تقـوم عـلى منطـق قربـاني، يسـتدعي التضحيـة بالبعـض لصالـح البعـض الآخـر، وإنمـا هـي احـترام لامتـدادات المجتمـع الطبيعيـة داخـل الزمـن؛ و بالتـالي فـإن الأمـر يتعلـق بتفعيـل إجـراءات عادلـة تجـاه مـاضي وحـاضر المجتمـع في تـوازن وانسـجام منصفـين.

مقتـضى العدالـة هـذا يلـزم الـوكلاء بحسـاب الحـد الاجتماعـي الأدنى عـلى أسـاس مبـدأ التفـاوت، وليـس انطلاقـا مـن متوسـط الدخـل المتعلـق بغنـى كل مجتمـع عـلى حـدة، لأن هـذا الأسـاس هـو نفسـه بحاجـة لمبـدإ يـبرر عدالتـه التوزيعيـة، كـما ينبغـي تجنـب تحديـد الحـد الأدنى انطلاقـا مـن الانتظـارات المعقولـة، لأن ذلـك أيضـا يقتـضي منـا البـت الواضـح في التمييـز بـين الانتظـار المعقـول وغـير المعقـول، بينـما سـيكون مبـدأ التفـاوت كافيـا في هـذا الإطـار، حيـث إن كل توزيـع يقتـضي أن يـؤوج انتظـارات الفئـة الأقـل حظـا، وهـو مـا يمكـن تحقيقـه مـن خـلال تعديـل الأجـور عـبر نظـام ضريبـي، أو مـن خـلال المسـاعدات الاجتماعيـة إلى غايـة بلـوغ النتيجـة المرجـوة.

لكـن مـا ينبغـي أن نسـتحضره في أذهاننـا في هـذه اللحظـة، هـو أن فعـل التعديـل هـذا لا ينبغـي أن يسـتمر إلى غايـة بلـوغ مسـتوى مـن الأجـور شـبه المتسـاوية، فهـذا الأمـر لا يدخـل في خانـة مـا يمكـن أن يـبرره مبـدأ التفـاوت، بـل إن هـذا الأخـير لا يركـز عـلى الإشـباعات المبـاشرة واللحظيـة، وإنمـا عـلى أفـق انتظـارات الأفـراد في امتداداتهـا داخـل المسـتقبل، فليـس المطلـوب فقـط مـن كل جيـل أن يحافـظ فقـط عـلى المكاسـب الحضاريـة والثقافيـة التـي انتهـت إليـه مـن الجيـل السـابق، لكنـه ولأجـل التمكـن مـن الحفـاظ عـلى اسـتمرار مؤسسـات العدالـة، عليـه أن يدخـر مـا أمكنـه مـن الرسـاميل المتراكمـة لأجـل دعـم وتطويـر هـذه المؤسسـات.

وهــذا الإدخــار يمكنــه أن يأخــذ صــورا شــتى، كالاســتثمار في وســائل الإنتــاج وغيرهــا مــن الأدوات المجســدة للانتظــارات الحضاريــة، أو يمكــن أن يركــز عــلى الاســتثمار المبــاشر

في الثروة البشرية من خلال دعم النظام التربوي والمظاهر الثقافية. ولذلك لا يمكن القول إن هذه المدّخرات تمثل اقتطاعا من حاجيات الجيل الحالي لصالح الجيل اللاحق، وإنما يتعلق الأمر بالأحرى بعملية استثمار يمنح قيمة طويلة الأمد للشخصية الأخلاقية المشتركة بين الجميع.

وهذا التداخل بين المصالح هو ما يحترمه مبدأ التفاوت بشكل جيد، فهو في إطار فرضه الضرائب على الاستهلاك، أو على الدخل، يتوقف في تلك اللحظة التي يمكن أن تعيق هذه الضرائب الفعالية الاقتصادية داخل المجتمع، الذي يترتب عنه العجز عن تحسين وضعية الأقل حظا، وحينما يتم تحديد الحد الاجتماعي الأدنى بهذا الحس الإنصافي، سيكون حينئذ في مقدورنا استثمار كل ما يزيد على تمويلات هذا الحد الأدنى لصالح الأجيال المقبلة.

وهكذا فإن جميع الأطراف تكون قد استفادت من مقتضيات العدالة : الطرف الخاضع للرسوم الضريبية، لأن تمويله لمؤسسات العدالة يمثل ثمنا للاستقرار الذي سيستفيد منه بدوره، الفئات المحرومة التي ستتوفر على حد أدنى اجتماعي يصون كرامتها، لكن دون أن يعفيها من المساهمة في العلاقة التعاونية داخل المجتمع، لأن هذا الحد الأدنى لن يمول بشكل مضطرد، بحيث كلما توافرت الثروات يأتيها نصيبها على شكل مساعدات، فهي تعرف أن ما سيزيد على الحد الأدنى في حدوده المعقولة، سيتحول إلى الأجيال اللاحقة، وهذا ما يجعل حق هذه الأخير مكفولا على أسس عادلة ومنصفة.

إن أهم ما يميز مبدأ الإدخار داخل تصور العدالة كإنصاف، هو بالضبط قيامه على أساس واضح من نظام الأولويات، فهو بشكل ما يخضع السيرورة التراكمية لرأس المال إلى مجموعة من الضوابط المحدودة والواضحة، ولذلك تتحول الاقتطاعات بفضل هذا الوضوح إلى مساهمات لأجل إنقاذ مؤسسات العدالة، والحفاظ على استمرارها.

إن مشكلة الادخار إذا طرحت دون نظام واضح من الأوليات، يمكنها أن تؤدي إلى نتائج مناقضة لمطلب العدالة، أو على الأقل إن نظامها الاستدلالي لن يكون مقنعا بما يكفي لجميع الشركاء. ويستحضر رولز في هذا الإطار إحدى أطروحات كينز، التي يذهب من خلالها، إلى أن تركيز الأموال إبان القرن التاسع عشر، في أيادي أبعد الطبقات على تبديده في عمليات استهلاكية مبالغ فيها، والمتمثلة في بورجوازية ما قبل الحرب العالمية الأولى، هو ما ساعد في توفير تراكمات كبرى للرساميل، والتي أفادت

منها أجيال ما بعد الحرب، مما يعني أن حرمان طبقات أخرى من الولوج القوي للتداول الرأسمالي، هو ما سمح بتوفير ظروف مناسبة للعمال، أو على الأقل ضمان وضعيات ليست بالسوء الذي كانت قد تصل إليه لو أنها لم تستفد من هذا الإجراء التقشفي والادخاري في نفس الوقت.

قد يبدو الاستدلال الكينزي قريبا لروح العدالة كإنصاف، على اعتبار أنه يبرر عمليات حد وتدخل في العمليات التوزيعية، بمنطق خدمة الفئات الأقل حظا، وفتح آفاق أفضل للأجيال اللاحقة، فكما أن الحد من الحرية لا يصح إلا باسم الحرية، فكذلك ينبغي ألا نحد من الرفاه إلا باسم استفادة أكثر نسقيه واستدامة من هذا الرفاه في إطار نسق عام ومفتوح زمانيا على الأجيال اللاحقة.

لكن خطر التصور الكينزي في تبرير التفاوت، يتمثل في مساسه بتكافؤ الفرص، وهذا فارق جوهري مع تصور العدالة كإنصاف. ويندرج التوجه الكينزي حسب رولز في إطار تقليد يعتبر أن من الواجب خلق تراتبية اجتماعية داخل المجتمع لأجل اصطفاء نخبة من رجال الدولة، الذين تربوا في سياق طبقي قائم على احترام القواعد الدستورية، والتمرس بتدبير الشأن العام، وهذا ما يجعل رجل الدولة حاجة ومكسب للجموع غير المتعلمة، والمفتقدة لأي خبرة في ممارسة تدبير الشيء العمومي. وهو قول وافقه مذهب الكثير من المفكرين، من أمثال بورك burke الذي كان يرى أن العائلات الكبرى تقدم خدمة جليلة للمجتمع، من خلال حرصها على تكوين هذه النخبة القائدة حسب معايير صارمة ودقيقة، وهو ما يمثل مساهمة حقيقية يستفيد منها جيل بعد جيل، وكذلك هو مذهب هيغل الذي رأى أن إعطاء امتياز الملكية للولد البكر هو ما سمح رغم حيفه الواضح تجاه الإخوة الآخرين، من توفير طبقة من المُلاك القادرة على تحمل مسؤولية الحكم.

وعلى الرغم من أن جميع هؤلاء المفكرين سمحوا بإعطاء فرصة لولوج الطبقة الحاكمة، لتلك الاستثناءات الفردية الأكثر كفاءة وتميزا من ضمن الطبقات الأخرى، فإن ذلك لا يمنع أن مثل هذا التصور يقوم على مس جوهري بأولية تكافؤ الفرص المنصف، لأن ممارسة مثل هذا التأطير التراتبي لتوزيع المهام، وتنظيم سيرورة بلوغ المناصب العامة، سينتهي في آخر المطاف، بعزل أكبر للفئات الأقل حظا عن المشاركة في تدبير الشأن العام، ولذلك من المهم أن نستحضر مسألة الأولية في تنزيل مبادئ العدالة وتبريرها، وهو الأمر الذي سيقتضي من رولز إعادة صياغة المبدأ الثاني، لأجل

أن يجعلـه يسـتدمج بوضـوح مبـدأ الادخـار، وقاعـدة أسـبقية العدالـة عـن الفعاليـة، وذلـك عـلى الشـكل التالي:

ـ المبـدأ الثـاني لعدالـة: ينبغـي للتفاوتـات الاقتصاديـة والاجتماعيـة أن تكـون عـلى شـاكلة تسـمح :

(أ) بأرباح أكبر للفئات الأقل حظا، وذلك في حدود مبدإ عادل للادخار.

(ب) وأن يرتبـط ذلـك بوظائـف ووضعيـات مفتوحـة في وجـه الجميـع، بشـكل منسـجم مـع المبـدأ العـادل (المنصـف) لتكافـؤ الفـرص.

قاعـدة الأوليـة الثانيـة: يعتـبر مبـدأ العدالـة الثـاني سـابقا معجميـا عـلى مبـدإ الفعاليـة، وعـلى مبـدإ تأويـج المجمـوع العـام للامتيـازات، كـما أن مبـدأ تكافـؤ الفـرص العـادل (المنصـف) سـابق عـلى مبـدإ التفـاوت وذلـك في حالتـين:

أ ـ إن اللامساواة في الفرص ينبغي أن تحسن من فرص الأقل حظا.

ب ـ نسـبة الإدخـار المرتفعـة بشـكل كبـير، ينبغـي في النهايـة أن تخفـف مـن عـبء أولائـك الذيـن عليهـم تحملهـا.

14. فِي قَوَاعِد العَدَالة وَتَدبِيرِ الانتِظَارَات والاستحقَاقَات العَادِلة

هكـذا إن اختيـار المؤسسـات المختلفـة عـلى أسـاس واضـح مـن مبـادئ العدالـة، وقواعـد الأولويـات، سـتجعل المجتمـع في وضعيـة وضـوح مرجعـي يسـمح بفهـم سـليم وتوافقـي لمطالـب العدالـة التوزيعيـة، وقبـل ذلـك بانخـراط جماعـي في ثقافـة دسـتورية تتركـز كلهـا عـلى ضـمان أولويـة الحريـة. إن هـذه المؤسسـات العادلـة في الواقـع، رغـم أنهـا كانـت أول الأمـر نتيجـة عدالـة إجرائيـة خالصـة، عـلى الأقـل في المرحلـة المثاليـة مـن النظريـة، فإنهـا مـع ذلـك هـي مـا يمكنـه أن يمثـل الآن ضمانـا لجـدوى وعدالـة المسـاطر الإجرائيـة الخالصـة، فبـدون هـذه الخلفيـة المؤسسـاتية للعدالـة background justice سـوف تظهـر إمكانيـات لا محـدودة لانزلاق المسـاطر والإجـراءات القانونيـة نحـو اختيـارات تائهـة ـ عـلى اعتبـار ان افتقادهـا للبوصلـة المؤسسـاتية التوجيهيـة ـ يمكنهـا أن تدعـم اختيـارات تفتقـد للعدالـة.

ومـن هنـا، فـإن المؤسسـة العادلـة لا تكفـي لوحدهـا، كـما أن تصـور العدالـة ذاتـه لا يمكـن أن يؤطـر تفاصيـل الحيـاة التعاونيـة للمجتمـع، وبالتـالي فمـن المهـم الحـرص عـلى خلـق تـوازن انعـكاسي وانسـجام بـين البعـد المرجعـي التصـوري المفاهيمـي وبـين البعـد

المؤسساتي، انطلاقا من مجموعة من قواعد ومبادئ الحس المشترك المتعلقة بالعدالة، وهنا نكون قد أطرنا مطلب العدالة بنسق احترازي، يستدمج داخله كل أدوات التدبير والحكم، في إطار من التوازن والانسجام.

إن ما يمكنه أن يؤمن استعمال قواعد الحس المشترك في تدبير الشأن العام، هو وجود مبدأين للعدالة، يمكن على أساسهما اختيار قيمة عدالة تلك القواعد، ومن ثمة مدى مناسبة إجراءات تقوم على أساسها مع المجتمع العادل، أو عدم تناسبها معه.

ويقدم رولز في هذا الإطار مثالا جوهريا على مستوى قائمة المطالب، يتمثل في عدالة الأجور، ففي هذه الحالة يذهب ميل مثلا إلى أنه من المستحيل المصالحة بين القواعد التي يمكن أن نقيم على أساسها هذا المطلب، مثلا هناك من سيعتبر أن الأجر العادل يقوم على أساس قاعدة: « كل حسب جهده » each according to his effort، كما يمكن اقتراح قاعدة أخرى مناقضة بشكل واضح للقاعدة السابقة بالقول أن الأجر العادل ينجم عن تطبيق قاعدة : «كل حسب مساهمته» each according his contribution ، ولأن قواعد الحس المشترك هذه تبدو غير قابلة للمصالحة فيما بينها، فإن ميل يعتبر أن الحل الوحيد يكمن في الرجوع إلى مبدإ المنفعة على أساس أنه يقدم بديلا أكثر كفاءة في التحكيم بين هذه القواعد المتناقضة.

لكن داخل مجتمع منتظم حسب مبدأي العدالة بكل مقتضياته الأخلاقية والإجرائية، يمكن أن نجد مخرجا للمصالحة بين هاتين القاعدتين، كأن نؤطر مثلا مطالبنا تحت شعار « ليساهم الكل حسب كفاءته، وليأخذ الجميع حسب حاجياته» وفي هذه الحالة يكون بإمكاننا أن نحدد بشكل دقيق دلالات ما تتضمنه هذه القاعدة من خلال تأويل مناسب لتصور العدالة كإنصاف لمفهوم الكفاءة ومفهوم الحاجة.

ولذلك يصح حسب رولز أن نفتح الباب أمام القبول بالاقتصاد التنافسي، القائم على مبدإ العرض والطلب، فتثميننا للكفاءة يجعل كلفتها مقبولة من طرف المقاولات على أساس مبدإ الطلب، الذي يشجع من خلال أجور جيدة التوجه نحو استثمار أكبر في الرقي بهذه الكفاءات، وهذا ما سيدفع اليد العاملة لأن تتخصص أكثر فأكثر، مما يعني أن النظام التنافسي في هذه الحالة، يخدم وفي نفس الآن، جانب المقاولة من حيث توفيره يدا عاملة أكثر خبرة وكفاءة وتكوينا، ويخدم اليد العاملة أيضا التي تسمح لها هذه الأجواء التنافسية بأن تحقق ذاتها بشكل أفضل من خلال التكوين والعمل.

لكن لأن قيمة المساهمة المرتبطة بالكفاءات، تخضع بدورها لنظام العرض والطلب، فما ينتج العامل الخبير المتوفر على الكفاءة العليا لا يحدد القيمة بشكل ذاتي، وإنما حسب القوانين المتحكمة في الأثمنة، وهي قوانين السوق الحرة التي تقوم نظريا على أساس فكرة التنافس الحر المفتوح أمام الجميع، لكن عمليا إن التنافس سرعان ما ينتهي إلى تركيز السيطرة على القطاعات الصناعية في يد فئة محدودة من رجال الأعمال، وهنا تصبح الأثمنة لا تعبر حقيقة على التوازن العام لنظام العرض والطلب، بل يمكنها أن تصبح موجهة حسب اللعبة التنافسية من خلال أطراف معينة، وهنا فإن قيمة المساهمة والكفاءة قد لا تُقدر حق قدرها وثمنها الحقيقي، وهذا ما يعتبر أساسا للاستغلال، حيث إن مردودية العمل والكفاءة تكون أقل من القيمة الفعلية.

لذلك فإن القبول بمثل هذه المبادئ والقواعد الظاهرة العدل، لن يكون آمنا إلا في تلك الحالة التي يكون فيها السوق نفسه مؤطرا من طرف خلفية من المؤسسات العادلة؛ بعبارة أخرى، حينما يكون مبدأ الفعالية الذي هو تعبير أرقى على مبدإ المنافسة، مشترطا ومرتهنا بمقتضيات العدالة، سواء مبدأ التفاوت، أو التكافؤ المنصف للفرص، وغيرها من مطالب المجتمع العادل، حينها فقط يقول رولز « ولأن مبدأ الفعالية مشروط داخل نظرية العدالة كإنصاف، فإن الانزلاقات التي لا مفر منها بسبب عدم كمال نظام السوق، لن تكون بالغة الخطورة، الذي يهم في هذه الحالة أن يسمح مبدأ التنافس الحر ويعترف بمبدإ حرية الاجتماع والتعاقد وحرية اختيار المهن وذلك في إطار من تكافؤ الفرص العادل، كما ينبغي السماح للمستهلكين بتوجيه إنتاج بضائع الاستهلاك الشخصي، وكل هذا يتحقق من خلال خلق انسجام بين التنظيم الاقتصادي ومؤسسات الحرية»[118] إن هذه الشروط جميعها هي ما يسمح بتدبير أكثر مرونة في اتخاذ القرارات الاقتصادية، ذلك أن السوق حسب رولز لا يخلو من خطر، لكن وضعه على أساس خلفية عادلة، يسمح بالحد من من مخاطره، وفي نفس الوقت يتيح الاستفادة من إمكانياته.

إن الاعتراف بضرورة اللجوء إلى نظام السوق، قد يبدو على نحو ما صادما للحس المشترك الذي يعتقد أن العدالة هي السعادة المستحقة بفعل الفضيلة، وبالتالي تصور أن التوزيع ينبغي أن يقوم على أساس الاستحقاق الأخلاقي. رغم أن هذا التوجه يقدم مثالا معتبرا للعدالة التوزيعية، فهو مع ذلك غير قابل لأن يبرر انطلاقا من الوضعية البدئية، وبالتالي فهو لا يدخل ضمن مقتضيات مبدأي العدالة.

118. *Ibid.*, p. 273.

إن تصور العدالة كإنصاف يركز أكثر على الانتظارات الشرعية Legitimate expectations، التي تقوم على أساس الحقوق التي تمنحها إياهم مؤسسات العدالة، وبالتالي فإن الأمر لا يتعلق بالاستجابة لقيمة أخلاقية جوهرية مرتبطة بالشخص ذاته، وإنما بالأحرى هي حقوق ناتجة على بنية أساسية محددة لمؤسسات العدالة.

من هنا إن مبدأي العدالة ليسا نظاما توزيعيا لجوائز الاستحقاق الأخلاقي، لأن هذه القيمة ثابتة ولا يمكن أن نعتبرها تابعة لنظام السوق، فمثلا يقول رولز: حينما يقل الطلب على كفاءة مطرب معين فإن قيمته حسب نظام العرض والطلب تصبح أقل، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة أن قيمة الرجل نفسه قد مسها هذا الانحطاط.

كما أن الفضائل الأخلاقية هي نتيجة استعدادات طبيعية أو اجتماعية، ولقد سبقت الإشارة إلى أن ذلك يعد معطى اعتباطيا لا يمكن أن يبرر على أساسه الاستحقاق، داخل سياق الوضعية البدئية، لذلك فإن تثمين القيمة الأخلاقية للأشخاص لا يستجيب لروح تصور العدالة كإنصاف، التي تعمل لأجل تجنب إجراءات التوزيع على أساس العوامل الاعتباطية الطبيعية أو الاجتماعية.

بالإضافة إلى ما سبق، إن فرضية المجتمع المحكم التنظيم، تقتضي أن جميع الأطراف تملك حسا للعدالة، ورغبة في الخضوع إلى مقتضياتها، ومن هنا فإن جميع أعضاء هذا المجتمع يمتلكون نفس القيمة الأخلاقية، ومع ذلك فلا شيء يجعلنا نعتبر أن العدالة التوزيعية ينبغي أن تكون تكافئية بلا تفاوت، ولذلك إن مفهوم القيمة الأخلاقية لا يمثل حسب رولز مبدءا أوليا للعدالة التوزيعية، أو على الأقل إنه ثانوي مقارنة بمبدأي العدالة، فمثلا لا يمكن بحال أن تحدد القيمة الأخلاقية للسرقة، إلا بعد أن تكون مؤسسات العدالة قد حددت مفهوما واضحا لمبدإ الملكية الشخصية.

ولذلك فإن الانتظارات الشرعية داخل المجتمع العادل، تقوم على مبدإ آخر يرتبط بالحق المؤسس، وليس بالاستحقاق الأخلاقي، حيث إن الأساس الأول يرتبط بمستتبعات التدبير المؤسسي للخيرات الأولية، بينما يقوم المبدأ الثاني على معطيات ذاتية قد لا تكون لها نفس الدلالة بالنسبة للجميع، فالعدالة حسب هذا المنطق هي أن يأخذ كل شخص ما يتوجب له من حق، وليس ما يستحقه من جزاء على فضيلته.

فأن يكون لنا الحق في شيء ما، يختلف بشكل جذري على كوننا نستحقه، إذ حينما نقول حسب رولز ـ أن هذا الفريق المنهزم كان يستحق الانتصار، فلا يعني ذلك أن

نشكك في حق الفريق المنتصر في الفوز، ولا أن نعطي للفريق المنهزم أي حق في توابع الانتصار، ولكن كل ما نقصده بذلك، إنما هو القول، بأن هذا الفريق قد أظهر من الكفاءات والأفعال ما يجعله يستحق الانتصار، غير أن هذا التنافس باعتباره لا يتم في إطار مثالي خالص، جعل مجموعة من العوامل تعطي الانتصار للفريق الآخر، وهذا أمر لا يمكن استبعاده بشكل كلي.

ولذلك فوضعية اللعبة الاجتماعية هي شبيهة بما قدمه هذا المثال في إطار سياق اجتماعي واقتصادي واقعي، فقد يحدث أن يأخذ البعض امتيازات أقل أو أكثر مما يستحقه، ولكن لأن الأمر يحصل في إطار مؤسسي، فإنه مع ذلك لا يمكن أن يطالب بحق تغيير المؤسسات، بل عوضا عن ذلك، عليه أن يقبل بأن التنافس حمال لإمكانيات متعددة، وأن العدالة الاجتماعية هي محاولة لدفع وإقصاء الإمكانيات الخطيرة، لكنها غير قادرة على جعل المجتمع الواقعي متطابقا بشكل كامل مع المجتمع المثالي.

15. نَظَرِية الوَاجِبات والإلزامَات في ظلِّ مَبْدأَي العدَالَة

وهذا يطرح بشكل ما مسألة واجب الخضوع لنواتج الاختيارات الدستوية والتشريعية والاقتصادية، التي تأخذ شكل مؤسسات ذات سلطة وإلزام على كل أعضاء المجتمع. وهو ما سيتناوله رولز تحت عنوان الواجب والإلزام Duty and obligation، حيث يتناول مبادئ الإلزام في العلاقة مع مؤسسات العدالة، وهي بالمناسبة واجبات طبيعية كانت متضمنة منذ البداية في العملية التعاقدية، وإن كان الأمر في هذه المرحلة من بناء المجتمع العادل، يقتضي تحديدا أكبر لهذه الواجبات الطبيعية تجاه مؤسسات العدالة، وها قد أُنشئت بشكل فعلي.

وإن أكبر واجب طبيعي يُلزم أعضاء المجتمع العادل به أنفسهم بفعل مقتضى تعاقدهم، هو بالضبط حماية ودعم مؤسسات العدالة، والعمل على تأسيسها إذا لم تكن متوفرة بعد، على الأقل في حدود كلفة معقولة بالنسبة للأشخاص المعنيين بذلك. لكن على أي أساس يمكن أن نبرر مطلبا كهذا داخل الوضعية البدئية؟ أو على وجه الدقة ما هي مبادئ نظرية الالتزامات التي يمكنها ان تكون متوافقة ومنسجمة مع مبدأي العدالة.

لا ينبغي أن نبحث بعيدا، ذلك أن أبسط مسلك لضمان استقرار المؤسسات العادلة، هو اعتماد مبدأي العدالة كأساس لبناء الواجبات عموما، لأننا مثلا إذا ما اعتمدنا مبدأ

المنفعة، سيكون مبدأ الالتزام مختلفا بين حالة الممارسة لدى أفراد عاديين، وبين رجال الدولة الذين يمارسون مهام تدخل مباشرة ضمن حيز اختصاص المؤسسات، فيكون على هذا الأساس التزام المشرع غير التزام المواطن المقبل على ممارسة حق التصويت، فيحسب الأول ممارسته على أساس مبدأي العدالة، بينما يزن الثاني سلوكه بمنطق نفعي، وهذا يشكل خطرا على وضوح وعلانية التسويغ العام للسلوكات.

و بالتالي إن أفضل حل هو اختيار دعم مؤسسات العدالة، على أساس أن ذلك يمثل واجبا طبيعيا، لا يحتاج إلى اشتراطات أو تحفظات، فبقدر ما نفتح الباب أمام الحسابات الخاصة الفئوية، بقدر ما نغلب فقدان الثقة في العدالة داخل المجتمع، إما من خلال تشجيع تضخم النزوعات الأنانية، التي تتصرف لنفسها بمنطق تبريري يلزم الآخرين بغير وبأقل ما تلزم بها نفسها، أو بإعطاء تعلة للتملص من الالتزام تجاه العدالة، ببناء تشكك غير مباشر في نجاعة مؤسسات العدالة، وذلك من خلال سيادة شعور عام داخل المجتمع يرتاب من مدى التزام الآخرين بمقتضيات العدالة، وهذا ما يمثل إعفاء مواربا للذات من واجب دعم هذه المؤسسات.

إن واجب الخضوع للعدالة ينبغي أن يبرر بالعدالة نفسها، وكلما عقدنا الالتزام بمبادئ أخرى فتحنا الباب لحسابات يمكنها أن تشوش على مناخ الثقة العام، الذي ينبغي أن يسود داخل مجتمع محكوم بتصور العدالة كإنصاف. إن مبادئ الالتزام الأخرى يمكنها أن تمثل دعامة إضافية لحس العدالة، والواجبات الطبيعية المرتبطة بها، ولكنها لا يمكن أن تقدم بديلا.

كما أن الواجب الطبيعي الداعي إلى دعم مؤسسات العدالة، يستدعي أيضا واجبا آخر، يمثل تعبيرا شخصيا على الشعور بالالتزام بواجب العدالة، ويتمثل في الاحترام المتبادل بين الأشخاص Mutual respect، الذي يتجلى في بذل جهد لأجل رؤية الأمُور الخلافية من خلال وجهة نظر الآخر، ومحاولة تبرير سلوكاتنا كلما كان لذلك تأثير على مصالحه، من خلال أسباب وعلل تقوم على اساس تصور العدالة المشترك بين الجميع، وهذا ما يسمح بالخروج من حالة اللامبالاة الأولى التي افتُرضت لضرورات نظرية في الوضعية البدئية، فمشاعر الاحترام في هذه اللحظة تتوفر على مرجعية بينة وواضحة، تتمثل في التضافر على أساس تصور العدالة، لأجل تشجيع مشاعر الثقة والوئام الكفيلين بضمان استقرار مؤسسات العدالة.

إن الواجبات الطبيعية تمثل أساسا ومرجعا لسلوكات تصب في اتجاه خلق جو من الثقة داخل المجتمع، الذي يخدم مصلحتنا حتى دون أن يكون ذلك بشكل مباشر، لننظر مثلا لواجب المساعدة المتبادلة، الذي يرى رولز أن تبريره على أساس كانطي واعتباره احترازا لإمكانية احتياجنا بدورنا للمساعدة، سوف يضعف فرص الأخذ بهذا الواجب، لأن ما سيقتضيه منا في الحياة اليومية، سيكون في الغالب أكثر من مردوديته على المستوى الشخصي، إذ من النادر أن نكون في حاجة يومية للمساعدة. لكن هذا الواجب سيجد مرتكزه القوي حينما نكتفي بتبريره انطلاقا من الشعور العام الذي يبثه واجب كهذا داخل المجتمع، حتى وإن لم نستفد منه بشكل مباشر. وما علينا لكي نتبين قيمة هذا الواجب الطبيعي، إلا أن نتخيل طبيعة الحياة الاجتماعية في مجتمع ألزم نفسه بعدم المساعدة المتبادلة في الحالات التي تقتضي ذلك.

قد يكون من السهل حسب رولز تبرير الواجبات الطبيعية من خلال افتراض غيابها، لكن مع ذلك إن نسقية هذه العينة من الواجبات لا يمكنها أن تصل إلى المستوى الذي يتوفر عليهما مبدءا العدالة. فبناء هذين الأخيرين يتم في مجتمع عادل بشكل مطلق، وقائم على شرط الخضوع الكامل، لكن المستوى الشخصي في ممارسة الواجبات الطبيعية، يتم في إطار مجتمع عدالة تقريبية وليست كاملة، ولذلك فإن مستوى تبرير المبدأ وتبرير الواجب ليسا واحدا.

16. مَبدأُ الإنصَاف كَتَبرير للوَاجِبَات الطَّبِيعِية

ما يبقى أمامنا لتنظيم مبادئ الواجبات الطبيعية، هو إخضاعها جميعا لمبدإ الإنصاف الذي يلزم كل الأطراف بواجب احترام قواعد مؤسساتية تنظم التعاون الاجتماعي حسب مبدأين، تم قبولهما بإجماع داخل سياق منصف للاختيار، فمن الإنصاف أن يلزم كل من يستفيد من امتيازات التعاون الاجتماعي، بنفس الواجبات التي بررت وأدت إلى مثل هذه المكاسب. إن مبدأ الإنصاف بهذا المعنى لا يربط واجب الالتزام بمجرد الجانب التعاقدي، ولكن أيضا بالأثر التنظيمي والمؤسسي الذي يتم في إطاره هذا الالتزام، فمثلما أن الوعد القائم على ضغوطات ابتزازية لا يلزمنا بأي شيء، ويعتبر لاغيا من حيث المبدأ، فإن نظام الواجبات أيضا يقتضي وجود خلفية من المؤسسات العادلة والمنصفة، التي تعطي معنى لهذه الواجبات، على الأقل أن تكون عدالتها في حدود ما يمكن أن ينتظره الشخص على أسس معقولة، فالمؤسسة الظالمة والفاسدة

هـي تجسـيد للابتـزاز الـذي يفـرغ الواجـب مـن قيمتـه الأخلاقيـة بشـكل مبـدئي ab initio، ويجعلـه غـير ذي محـل.

لذلـك إن ضرورة اسـتحضار مبـدأ الإنصـاف، وعـدم الاكتفـاء بمجـرد الواجبـات الطبيعية تجاه العدالـة، ناتـج عـلى أن الواجبـات ليسـت عـلى شـاكلة واحـدة، فهنـاك عينـة منهـا نجـد أنفسـنا بالـضرورة منخرطـين فيـما تلـزم بـه مـن مقتضيـات، فمثـلا حينـما نولـد في إطـار مـن المؤسسـات الدسـتورية العادلـة في الحـدود المعقولـة، فـإن الخضـوع إليهـا لا يقتـضي فعـلا اسـتثنائيا، عـلى خـلاف واجبـات أخـرى، التـي تقتـضي منـا إنجـاز مهـمات بعينهـا، وفي هـذه الحالـة يسـتدعي الأمـر قصديـة تأديـة الواجـب، كـما أن ذلـك يسـمح بإمكانيـة اصطدامـه بواجبـات اخـرى، خصوصـا بالنسـبة للفئـة الأكـثر امتيـازا داخـل المجتمـع، والمُلزَمـة بمهـام إضافيـة حسـب مبـدإ التفـاوت، فهـي في حاجـة لمثـل هـذا المبـدأ التوجيهـي، الـذي يجعـل أفعالهـا المنضويـة تحـت الواجبـات الطبيعيـة، تأخـذ طابعـا حـرا وواعيـا بشـكل أكـبر.

عـلى سـبيل المثـال إن مبـدأ الوفـاء بالعهـد الـذي يمثـل ثقـلا كبـيرا في مسـتوى العمـل السـياسي، لا ينبغـي التعامـل معـه كمجـرد فضيلـة متعلقـة بنـوع مـن الكـمال الأخلاقـي، وإنمـا بالأحـرى كممارسـة محكومـة بمبـدإ الإنصـاف، وذلـك في إطـار القواعـد العامـة المنظمـة لـكل أشـكال الممارسـة السياسـية، فالوفـاء بهـذا المعنـى، يـبرر مـن خـلال منطـق يلـزم بربـط صيغـة معينـة مـن التعبـير بفعـل محـدد، فمـن الإنصـاف أن كل مـن وعـد بـ «س» أن ينجـز « س» مـن حيـث هـو تتمـة وتحقيـق لقواعـد اسـتعمال اللغـة داخـل المجـال السـياسي، فكـما أن اللعـب المنصـف يقتـضي احـترام قواعـد اللعبـة، فـإن الممارسـة السياسـية في علاقتهـا باللغـة في حالـة الوعـد مثـلا ينبغـي أن تتحـلى بمثـل هـذا الاحـترام، وهنـا يصبـح الوفـاء بالعهـد مرتبطـا بنظـام مـن القواعـد أكـثر منـه ارتباطـا بنزوعـات ضمائريـة أخلاقيـة.

وهـذا مـا يجعـل واجـب الوفـاء بالعهـد حسـب هـذه الصـورة يركـز أكـثر عـلى تفاصيـل سـياق وشروط إنجـاز الوعـود، عـوض التركيـز عـلى الضمانـات الأخلاقيـة والفضائليـة لمثـل هـذا الالتـزام، وذلـك مـن خـلال ضبـط شـديد لاسـتعمال اللغـة، ولممارسـة التعريفـات لمـا نتعهـد بـه، بحيـث نضمـن كل شروط الاسـتعمال العقـلاني للعبـارات الـذي سينسـجم مـع الانتظـارات العقلانيـة أيضـا. إن القواعـد المؤطـرة للعهـود حسـب وجهـة النظـر هـذه توافقيـة، يتـم اختيارهـا حسـب الممكـن الخـاص بـكل سـياق، لكـن الوفـاء بالعهـد هـو في جانبـه الإذعـاني الملتـزم بالإنجـاز ذو طبيعـة أخلاقيـة، ولكـن الأمـر ليـس كذلـك مـن الجانـب التأسـيسي للوفـاء مـن حيـث هـو ممارسـة مقننـة بقواعـد،أي مـن حيـث هـو سـلوك اجتماعـي.

فالواجبات الطبيعية على هذا الأساس لا تستدعي الإلزام الأخلاقي إلا في حدود ضيقة، بينما ينصب التركيز أكثر على السيرورة المنصفة للممارسة السياسية، التي تجد مبرراتها في شروط العقد الاجتماعي الأولي.

17. الحدودُ الْعَادِلَة لِلْخُضُوعِ لمبدَإ حُكم الأغلبية

هذا الطابع غير الفضائلي بالمعنى الضيق للكلمة، هو ما يجعل مسألة طاعة القوانين من طرف الأفراد، لا تتعلق بشكل مباشر ولصيق بعدالة هذه القوانين،فظلم بعض منها، وفي حدود معينة لا يعفي المواطنين من الخضوع لها؛ ذلك لأن القوانين هي أحد مظاهر المجتمع الواقعي العادل وليست هي كل مقوماته وأسسه، إذ أن الأمر المصيري بالنسبة للجميع هو قبل كل شيء وجود بنية أساسية تتشكل من مؤسسات تحاول قدر الإمكان تنزيل مبدأي العدالة على الحالات الخاصة، وهما المبدءان اللذان تم اختيارهما في ظل شروط نظرية تقتضي الطاعة الكاملة، وهذا ما جعلها ذات طابع إجرائي خالص بات العدالة والإنصاف، على خلاف سياق الممارسة الذي لا يمكنه أبدا أن يتمتع بضمانات العدالة الإجرائية الخالصة، فهذا ما لا يتيسر بشكل كامل في السياسة الواقعية.

ومن هنا فإن حياد القوانين على ضوابط العدالة أمر وارد في الممارسة السياسية والتشريعية، إما من خلال اعتماد تصور للعدالة غير مناسب ينتج قوانين ظالمة بشكل بنيوي، وهذا أمر مستبعد بفضل الأساس التعاقدي المنصف لمجتمع العدالة الرولزي، أو أنه انزلاق وتنكب على مقتضيات هذا التصور على المستوى التشريعي.

وفي هذه الحالة إن الظلم التشريعي، الذي يظل في كل الحالات مرتهنا ببنية دستورية تحمي الحريات الأساسية بشكل أولي، هو في الواقع ظلم عرضي ناتج على إحدى القواعد الدستورية العادلة، المتمثلة في حكم الأغلبية المقنن دستوريا، مما يعني أن هذا الظلم قابل للمراجعة في ظل المؤسسات الدستورية نفسها، ولذلك لا يصح أن نشكك أو نتراجع على هذا المبدإ الدستوري لمجرد حدوث تشريع قانون ظالم.

إن الواجب الطبيعي يدعو إلى الخضوع لمثل هذه القوانين، في انتظار إصلاحها وإلغائها من خلال طرق تحترم المؤسسات العادلة، لأن منطق الإنصاف يدعو دائما إلى احترام القواعد، وعدم التضحية بها لمجرد وجود صعوبات في الممارسة. لذلك إن النظام الديمقراطي الدستوري، وهو يختار القبول بحكم الأغلبية، لا يسعه إلا أن

يحترم تبعات مثل هذه الممارسة، التي تضمن عدالة كل العمليات الحكومية بشكل كامل، رغم أنها تمثل أفضل نموذج لتأطير الممارسات التشريعية.

إن واجب الحضارة والتمدن duty of civility يقتضي منا الصبر المرحلي على بعض الخلل غير الخطير في مثل هذه المؤسسات، دون أن نجعل من ذلك مبررا للخروج عليها والكفر بصلاحيتها «إن الواجب الطبيعي للتمدن ـ يقول رولز ـ يقتضي ألا نثير بشكل متسرع نقائص التنظيمات اللاجتماعية، ونتخذ من ذلك مبررا لإعلان العصيان»[119].

فحينما يكون مبدأ حكم الأغلبية مسيجا بمرجعية تصور العدالة كإنصاف، فهو يعتبر أفضل نظام قابل للتبرير على أسس معقولة، لأن محاولة تجريب أي نمط ينوِّع في تدبيره السياسي والتشريعي على أحد مظاهر حكم الأقلية، لابد وأن يصطدم من جهة، بفراغ تبريري لأساس اختيار مستحق الحكم، سواء كان فردا أو فئة، ثم إن ذلك يعد خرقا لأولية مبدإ الحريات، ما دام أنه سيحُول دون أعضاء المجتمع في عمومهم وممارسةَ الحريات السياسية. من هنا ورغم أنه « لا يصح ـ حسب عبارة رولز ـ القول بأن ما تريده الأغلبية هو الحق» [120] فإنه لا بديل في مجتمع العدالة على حكم الأغلبية، والسؤال الذي ينبغي طرحه بصدد هذا النوع من الحكم، لا يَصِحُّ أن يتجاوز مستوى الأطر الدستورية التي يلزم إخضاع هذه الأغلبية لها؛ حيث إن السؤال الجذري حول نظام الحكم تحت ذرائع الصعوبات، والقوانين غير المناسبة، يعد نقاشا لا يتوفر على معقولية التمرد العادل، بل هو بالأحرى تغليب للنزوعات التدميرية التي إنما تعاقد الوكلاء وهم ينتظمون المجتمع في إطار من المؤسسات العادلة، على إضعافها ودفعها للضمور لمصلحة مشاعر التمدن، المنسجمة أكثر مع الاستقرار في ظل أقرب المجتمعات للعدالة، دون الرهان اللامعقول على مجتمعات مطلقة العدالة لا تستدعي أي تبرم أو تظلم، فرهان كهذا لا يمكنه أن يمثل أساسا لتأطير مجتمع واقعي.

التشريع إذن هو بالضرورة نتيجة نقاش وبحث عن توافق سياسي political settlement في إطار من التعددية والاختلاف، ولا يمكن أن نجعل القوانين تصدر إنطلاقا من سيرورة العدالة الإجرائية الخالصة، فهذه الأخيرة إنما تناسب النقاش حول المبادئ وليس القوانين؛ ولذلك فإن السيرورة التشريعية تقوم على مبادئ يمثل التوافق حولها قرارا لا رجعة فيه، فكما سبقت الإشارة إن التعاقد ليس مجرد تسوية، ولذلك

119. *Ibid*., p. 314.

120. *Ibid*., p. 312.

فهو قائم على نية التأبيد والديمومة، لكن نتائجه هي قوانين ملزمة ولكنها ليست ضرورية العدالة، رغم جميع الاحترازات التي تم اتخاذها، لذلك فالقوانين ليست أبدية أو نهائية بشكل دائم، في إطار حكم الأغلبية، وهذا ما يجعل التوافق السياسي حولها قابلا للمراجعة، في ظل المساطر الدستورية ومقتضيات ومطالب مبدأي العدالة، فالتوافق السياسي ليس تسليما مطلقا، بل هو بالأحرى ترتيب وتنظيم لخطوات ممارسة التعددية في ظل العدالة وفي سبيلها.

18. فِي إمكَانية تبريرِ العِصْيَانِ المدَنِي الْعَادِلِ

لكن هذا الالتزام المبدئي بالخضوع للمؤسسات العادلة، لا يلغي تماما إمكانية فسخ وكالة التمثيل بالنسبة للحكومة، خصوصا في الحالات التي يتعلق فيها الأمر بخرق خطير للعدالة، إذ يصح الحديث عن تبرير معقول للعصيان المدني، وبالتالي فإن نظرية الالتزامات والواجبات لا تستبعد بشكل مطلق أي خروج عن الالتزام بالخضوع.

لكن العصيان الذي يهم نظرية العدالة، يتعلق بالعلاقة مع سلطة شرعية في إطار نظام ديمقراطي، يؤسس مسوغات صلاحياته إنطلاقا من مؤسسات عادلة ومؤطرة بتصور موحد وعلاني للعدالة؛ وفي هذا السياق فقط يمكن الحديث عن الالتزام الشرعي القائم على الحرية والمساواة، وبالتالي وحسب هذا المنطق، في هذه الحالة فقط يجوز أن يحصل التعارض بين واجب الخضوع لمبدإ الأغلبية وبين واجب حماية مبدإ الحريات.

ما يقصده رولز بهذا الطرح، هو أن فكرة الخضوع داخل أنماط سياسية غير ليبرالية، لا تدخل في حسابات نظرية قامت أساسا لإعادة بناء وتبرير القناعات الأولية للنظام الديمقراطي الدستوري، ولذلك فالمبررات المعتمدة للخضوع للسلطة داخل المجتمعات متباينة، ومن ثمة لا يمكن لمسوغات العصيان المدني إلا أن تكون مختلفة أيضا.

هذا التمييز بين أنساق الالتزامات والواجبات المختلفة، يقتضي أيضا حسب رولز تفرقة دقيقة بين أشكال التمرد والعصيان، فليس كل احتجاج عصيانا مدنيا، ذلك أن إعلان الرفض والتحلل من واجب الخضوع قد يتم في إطار الاحتجاجات المقننة، أو الجنح الصغيرة بحثا عن محاكمات علنية للتعريف بقضايا محددة، أو على شكل مقاومة منظمة، إلى غير ذلك من الأشكال النضالية. وبالتالي ينبغي التعريف الدقيق لمفهوم العصيان المدني لأجل عدم خلطه بكل هذه الوسائل التي قد تحتاج إلى استدلالات تبريرية مختلفة.

« يمكن تعريف العصيان المدني ـ يقول رولز ـ بأنه فعل عمومي غير عنيف، نتج عن قرار إرادي متصف بالوعي، ذو طبيعة سياسية، مضاد للقانون، الغرض منه في الغالب إحداث تغيير في القانون، أو في سياسة الحكومة»[121]، وبهذا يصبح العصيان المدني فعلا تواصليا موجها لرسالة واضحة، تراهن على حس العدالة المتوافر لدى الجميع، وذلك للتنبيه إلى أن عملية التعاون الاجتماعي قد حادت على مسار العدالة. كما أنه ليس من الضروري، حسب التعريف السابق خرق القانون موضوع الاحتجاج، لما قد يترتب على ذاك من نتائج خطيرة، وبدلا عن ذلك يمكن اللجوء إلى مخالفات بسيطة مثل إعاقة المرور أو التجمهر غير المصرح به، لأن الغرض من هذا العصيان المدني هو قبل كل شيء إبلاغ رسالة تحمل تحفظا جديا من طرف جزء مهم من المجتمع، لأجل الضغط على مراكز القرار لتغيير مواقفها.

وبالتالي إن العصيان المدني ليس إلغاء للسلطة، وإنما هو بالأحرى ضغط عليها من خلال إثارة انتباهها، فالمحتج العادل لا يعوض السلطة، وإنما يخاطبها ويراهن على حس عدالتها، على الأقل في المجتمعات الديمقراطية الدستورية التي تعنينا هنا، وحيث رجال الدولة يلزمون أنفسهم بقدر أكبر من الواجبات الطبيعية مقارنة بالآخرين، فلا يعقل حسب رولز أن نرتكب جريمة الخيانة والتآمر لأجل أن نعبر عن احتجاجنا.

إن العصيان المدني ليس مروقا، وإنما هو محاولة لرد السيرورة المتسلسلة ذات المراحل الأربع القَهقرى، وذلك بجعل الحالات الخاصة للعدالة تدفع نحو المراجعة التشريعية لإصلاح السلطة القضائية، وفي حالات أخرى إرجاع اللحظة التشريعية ذاتها إلى المراجعة الدستورية، فالعصيان المدني الذي يحتج على السلطة التنفيذية للحكومة، ينبغي أن يدفع بالأحداث لكي تصب في إطار محاكمة دستورية للقوانين التي تبدو ظالمة، ومن هنا فرغم الاختلاف، يتوجب دائما الحفاظ على وحدة المجتمع العادل، هذا رغم احتجاجه على سلطة الأغلبية.

وهذا بيان للطبيعة السياسية للعصيان المدني، فدواعي الاحتجاج تظل مبنية على أسس المبادئ السياسية، فهي ليست حزازات شخصية، وليست تصفية حسابات ضيقة، لذلك فلا يمكن أن يُبررَ العصيان المدني انطلاقا من حساسيات مذهبية دينية أو فلسفية أو أخلاقية، لأن ذلك سيفقده طابعه السياسي، وبسبب ذلك قد يحوله من وسيلة إصلاحية، إلى حركة تدميرية غير قادرة على ضمان تواصل جيد بين المحتج

121. *Ibid.*, p. 320.

والمحتج عليه، وفي هذا خطر على الاستقرار، الذي لا يبدو أن المحتجين كان غرضهم العمل على التشويش عليه أو إلغائه، بل إن قصدهم الأول كان هو مجرد الاحتجاج على قانون محدد داخل النظام التشريعي، فلا جدوى من أن ندمر كل كيان الدولة في إطار فورة احتجاجية تقوم على أساس مبررات ذوقية وشخصية، كما أنه لا يصح أن نحتج إلا على من بيننا وبينه عقد والتزام، والحال أن موضوع العقد الأول لم يكن أبدا هو القناعات الشخصية، دينية كانت أو فلسفية.

ولهذا السبب، تم التركيز في تعريف العصيان على الجانب العمومي، فالسرية مدعاة لجعل دوافع العصيان وأغراضه شخصية، والحال أن علانية الاحتجاج هي دفع لهذه الشبهة، وترسيخ للطابع السياسي لهذا العصيان، إن الأمر حسب رولز هو أقرب ما يكون إلى محاكمة علنية، منه إلى مهمة سرية. لأجل ذلك أيضا فالعصيان المدني ينبذ العنف، لأن المساس بحرية الآخرين وبسلامتهم سيعتبر تناقضا واضحا في رسالة العصيان، التي تركز قبل كل شيء على الدعوة إلى حماية الحريات، التي هي أساس باقي الحقوق الأخرى، وإذا ما تم التشويش على وضوح رسالة العصيان، فإن ذلك سيمثل إلغاءا له من الأساس، فالغرض ليس هو التهديد أو التخويف أو الإرهاب، وإنما إبلاغ رسالة قوية لمن يهمه الأمر، إنه تذكير بنسيان ما تم التوافق عليه بشكل مسبق.

بفعل ما سبق، يظل العصيان المدني وفيا للقانون حتى في ظل احتجاجه على جزء من هذا القانون، لذلك فالمناضل العادل يقبل بكل أريحية تحمل مسؤولية خرقه لبعض القوانين، فهذا ثمن عادل ومعقول لعملية إبلاغ الرسالة. ويُمكننا أن نستحضر كنموذج للنضال العادل واحترامه للقانون صورة مارتن لوتر وهو يجثو على رُكبتيه أمام الشرطة، عارضا يديه للقيد عن طواعية، كتعبير على أن عصيانه لا يلغي قبوله بمسؤولية توابع عرقلته للسير، فالمتمرد المدني بهذا الفعل، يعبر على نضجه وواقعيته السياسيتين، لأن العصيان المدني ليس لحظة جنون، وإنما هو فعل يتصف بالوعي والإرادة، كما سلف التعريف أعلاه.

19. في بَيان الفَرق بينَ الاستنكاف الضَّمائري وبينَ العِصْيان المدني

و للمزيد من تدقيق العصيان المدني ولأجل العمل على تحديد معناه الضيق، يعمل رولز على التمييز بينه وبين الاحتجاج القائم على أساس الاستنكاف الضمائري Conscientious Refusal، إن هذا الأخير رغم شبهه الظاهر بالعصيان من حيث هو تعبير على عدم قبول واستنكاف على الموافقة على قانون أو مطلب إلزام معين، إلا انه لا

يمت لـه بصلـة مـن حيـث حـدوده الداخليـة المميـزة، فالاسـتنكاف الضمائـري ليـس سياسـيا بالـضرورة كـما هـو شـأن العصيـان المـدني، بـل إنـه يـبرر امتناعـه وتحللـه مـن واجـب الطاعـة، انطلاقـا مـن قناعـة شـخصية، يعتبرهـا حائـلا قيميـا ومبدئيـا تجـاه مطلـب محـدد.

هـذا الطابـع الشـخصي لهـذا الشـكل مـن العصيـان، يجعلـه يفتقـد لطابـع النـزوع الحـواري والتواصـلي بالمعنـى الـذي يطالعنـا بـه العصيـان المـدني، فهـذا الأخـير مبنـي عـلى تطلـع حقيقـي إلى إقنـاع الآخريـن، مـن خـلال رهانـه عـلى ذلـك التصـور المشـترك بـين جميـع أعضـاء المجتمـع، إنـه محاولـة لترميـم شـبكة nexus الجماعـة بدلالتهـا الثيلوجيـة، ولكـن عـلى أسـاس سـياسي هـذه المـرة، ولذلـك ففعـل العصيـان المـدني يمـشي جنبـا إلى جنـب مـع الأمـل في النيـة الحسـنة للآخـر، عـلى خـلاف ذلـك إن الاسـتنكاف الضمائـري، مسـكون بيـأس عميـق مـن تفهـم الآخـر، ولذلـك فهـو امتنـاع صريـح وبسـيط عـلى إتيـان فعـل مـا، يتركـز عـلى القيمـة الشـخصية والذاتيـة والثقافيـة لفعـل الامتنـاع ذاتـه، دون اسـتحضار لوقـع ذلـك عـلى الآخريـن.

يمثـل المسـيحيون الأوائـل الذيـن واجهـوا السـطوة الرومانيـة، نموذجـا تمثيليـا لهـذا الشـكل مـن الاحتجـاج، إن الشـهداء الأوائـل للمسـيحية لم يمتنعـوا عـن أداء الطقـوس الوثنيـة عـلى أسـاس مـبررات تمتـح اسـتدلالها مـن تصـور مشـترك للعدالـة أو للأخـلاق مـع الرومانيـين، بـل إنهم جسـدوا مثـالا لليـأس الجـذري مـن النقـاش مـع الآخـر، لذلـك ففعلهـم النضـالي مـزدوج في أساسـه، فهـو من جهـة إظهـار للرفـض عـلى المسـتوى العلنـي، وفي نفـس الوقـت ميـل للرهـان عـلى الحيـاة السريـة للشـخص لأجـل تأثيـث مجـال مناسـب للقناعـات الشـخصية.

إن مثـار الاحتجـاج بالنسـبة لهـذه الحالـة ليـس هـو عـدم وفـاء وانسـجام قانـون أو أمـر مـا مـع تصـور العدالـة العـام، بـل بالأحـرى لاختـلاف ذلـك عـن القناعـات الشـخصية، والحـال أن هـذه القناعـات لا تعتـبر ذات مقبوليـة عامـة ولامشروطـة داخـل المجتمـع العـادل، فتوجيـه المواقـف مـن خـلال مـبررات دينيـة مثـلا، يشـترط ألا يمـس ويتعـارض مـع مبـدإ الحريـات، وإلا سـيكون مـن واجـب مؤسسـات العدالـة أن تتدخـل لـكي تحمـي الحريـات مـن قناعـات مـن هـذا القبيـل. وهكـذا إن الأبعـاد الشـخصية للاسـتنكاف الضمائـري ينبغـي أن تظـل محصـورة في إطـار الحـد الأدنى الأسـاسي مـن الواجبـات الطبيعيـة الضروريـة في سـياق المجتمـع المحكـم التنظيـم، وحينئـذ فقـط، يمكـن لمثـل هـذا الاحتجـاج ان يكـون فرصـة لإعـادة التفكـير في أخلاقيـة قـرارات عامـة، مـن خـلال اعتراضـات ذات طابـع محـلي، وذلـك في إطـار مـن التعدديـة المعقولـة؛ مثـلا إن القناعـات السـلمية لبعـض الفئـات قـد تسـمح بفتـح نقـاش حـول مفهـوم الحـرب العادلـة، لكـن هـذه النزعـة السـلمية لا ينبغـي

لهـا أن تعطـل بشـكل كامـل الوضعيـة الدفاعيـة للمجتمـع، ولا أن تعيـق عمـل مؤسسـات العدالـة في إطـار حمايتهـا للحريـات، لأن مثـل هـذه الحمايـة هـي مـا يسـمح مبدئيـا بتوفـير شرط مناسـب للتعبـير عـن الاسـتنكاف الضمائـري، مـما يعنـي أن أي تعـارض حـاد بـين هـذا الأخـير ومبـدأ الحريـات يمكنـه أن ينتهـي إلى وضعيـة تنـافي ونسـف داخـلي لهـذا الاحتجـاج.

لهـذا يـرى رولـز أن مـا يمكنـه أن يـبرر الاحتجـاج الـذي قـد يبلـغ حـد العصيـان المـدني، ينبغـي أن يُحـصر في تلـك الحـالات التـي يكـون فيهـا الإخـلال بمبـدإ الحريـات واضحـا وخطـيرا، وحينـما يتحـول ذلـك إلى عائـق أمـام رفـع مظـالم أخـرى. وفي مثـل هـذه الوضعيـات ليـس مـن الـضروري أن تعلـن المؤسسـات المعنيـة بالعصيـان مساسـها بمبـدإ الحريـات بشـكل صريـح وجلي، بـل يكفـي أن تـبرر لسـلوكات، واقـع حالهـا يظهـر تراجعـا عـن مبـدإ نسـق الحريـات، « فمثـلا حينـما تمنـع بعـض الأقليـات مـن حـق التصويـت، أو حـق بلـوغ مناصـب عامـة، أو مـن حريـة التنقـل والملكيـة الخاصـة، وكذلـك عندمـا تتعـرض جماعـة دينيـة بعينهـا إلى نـوع مـن القهـر... حينئـذ يحـق للجميـع إعـلان احتجاجـه»[122] .

إن حـق ممارسـة العصيـان المـدني معنـي بآثـار الممارسـة الاجتماعيـة المدعومـة بسـلطة الدولـة عـلى مبـدإ الحريـات، وليـس بمنطـوق القوانـين أو القواعـد التـي تـصرح بهـا هـذه المؤسسـات، فليـس مـن الـضروري أن تُدعـى العبوديـة باسـمها الصريـح، حتـى يـبرر الاحتجـاج عليهـا، والعصيـان المـدني لأجـل إلغائهـا، وذلـك لسـبب بسـيط،يمثل في عمـق وقـوة آثـار المسـاس بالحريـات الأساسـية عـلى المواطنـين، مـن حيـث هـم شـخصيات تتمتـع جوهريـا بخاصيـة الحريـة والمسـاواة.

لكـن هـذا الوضـوح يصبـح معقـدا وصعـب التحقـق، حينـما يتعلـق الأمـر بمبـدإ التفـاوت، فالاختـلاف العقـلاني حـول القـراءات المختلفـة لهـذا المبـدأ واردة جـدا، لأن الحكـم عـلى برنامـج اقتصـادي نظـرا لارتباطـه بالقناعـات النظريـة الاقتصاديـة، وبالمعطيـات الإحصائيـة المتعـددة، تجعـل مـن الصعـب الحكـم البـات والنهـائي عـلى مـدى تأثـر الاختيـار في هـذا المسـتوى بالمؤثرات الأنانيـة وغيرهـا مـن العوامـل المضـادة للعدالـة، ولهـذا فـإن الاحتجـاج عـلى الاختيـارات الاقتصاديـة مـن خـلال العصيـان المـدني، لا يكـون مـبررا إلا في تلـك الحالـة التـي يتجـاوز فيهـا هـذا المسـتوى لـكي يطـال مبـدأ الحريـات، مثـلا حينـما يتحـول النظـام الضرائبـي إلى وسـيلة قهـر اجتماعـي للأقليـات، أو إجـراء تمييزيـا يفـرغ الحريـات مـن قيمتهـا أو يمنـع تمويلهـا في سـبيل تعطيلهـا وإلغائهـا.

122. *Ibid*., p. 327.

إن العصيان المدني لا يصبح مبررا، إلا بعد أن يتم استنفاذ جميع وسائل المعارضة المشروعة،فحرية التعبير والتجمع، والانتماء للأحزاب السياسية والجمعيات المختلفة، تعتبر وسائل أولية للتعبير عن معارضة قانون ظالم، لكن إذا ما أصبح كل ذلك غير مجدي، فهنا يصبح العصيان المدني حلا أخيرا له ما يبرره. التدرج إذن في المعارضة يعد أمرا مطلوبا داخل مجتمع يوفر قنوات عديدة لإبلاغ رسائل الاحتجاج، ولا يمكن التخلي عن ذلك إلا في الحالات التي يتم التشريع فيها لقوانين تمس بحريات الأقليات التي لا تملك وزنا تمثيليا كبيرا داخل مراكز القرار، فالتدرج في هذه الحالة قد يتحول إلى وسيلة بطيئة للتطبيع مع مثل هذه القوانين.

كما من المهم استحضار الطابع العام للحقوق ونحن نعلن احتجاجنا، فبقدر ما تملك أقلية ما هذا الحق، فإن الأمر هو على نفس المستوى الحقوقي بالنسبة لأقليات أخرى، بل ولجميع المكونات الأخرى للمؤسسات، ولذلك إذا ما لجأ الجميع إلى ممارسة هذا الحق بدون شرط، يمكن أن يمثل ذلك خطرا على الاستقرار العام، لذلك من المهم تصور نوع من التنسيق العام بين الأقليات، لأجل تنظيم قنوات تعبيرها على مطالبها، كما أن هذه الأخيرة يلزم أن تتجنب تشخيص مبررات العصيان المدني، وبدلا عن ذلك يمكن إدماج المطالب الفئوية تحت قوائم لمبادئ عامة يمكنها أن تجنبنا حالات تشتت وفوضوية العمل النضالي، ويسمح بتواصل أفضل على مستوى الساحة العمومية.

إن غرض العصيان المدني ليس هو إضعاف المؤسسات الاجتماعية أو السياسية، بل المبتغى هو دفع الآخرين إلى إعادة التفكير في قرار معين، ومحاولة النظر إلى وضعية معينة حسب رؤية الفئة المتضررة، وهذا يقتضي أن يكون سياق الاحتجاج يعبر على تصور ديمقراطي للحياة والتعاون الاجتماعيين، فبدون هذا الحس يصبح العصيان المدني حسب رولز في غير محله، وذلك لأن قاعدة المراجعة التي توجه فكرة العصيان المدني ذاتها، لا تتوفر في أي نظام مهما كان، إن مثل هذا الهامش ليس متوفرا إلا داخل المجتمعات الديمقراطية التعددية القائمة على روح التعاون الاجتماعي، ولذلك فإن الدور التصحيحي للعصيان المدني لا يتحقق إلا داخل هذا السياق.

فالخضوع القائم على أسس تعاقدية، هو خضوع مشروط بمسؤولية مزدوجة: من جهة هناك فكرة الالتزام بالطاعة المبنية على مسوغات ذات طابع أخلاقي، من قبيل الوفاء بالعهد مثلا، لكنه مرتبط أيضا بحساب عقلاني للمصلحة، التي ينبغي أن يتحمل المواطن مسؤولية الدفاع عنها بشكل مستمر، فالحراك الاحتجاجي داخل

المجتمعات الديمقراطية، حينما يكون بطبيعة الحال متسما بروح هذا النظام، لا يمثل مظهرا مرضيا للمواطنة، وإنما سهرا حقيقيا على استمرار حالة الوعي في العلاقة بين المواطن ومؤسسات العدالة، بل توكيدا على حالة التطابق بين تصورات الخير لدى الأفراد وبين مقتضيات هذه المؤسسات.

الفصل الخامس

الْغَايَاتُ: في انْسِجَام دَوَافِع المصْلَحَة مَع مُقْتَضَيات العَدَالة

يمثل التطابق بين العدالة وبين الخير المرمى العام للقسم الأخير من كتاب نظرية العدالة، وهو جزء هام جدا من المشروع الرولزي، بل إنه احد الفروع التي كان رولز يمني نفسه بتطويرها في المقبل من حياته، ولكنه لم يستطع الوفاء بهذا الرهان، للتركيز على الجانب السياسي عوض الانشغال بما يدعى في تقاليد الثقافة الأمريكية بسيكولوجيا الأخلاق.

ولعل هذا أحد الأسباب التي تدفعنا أيضا إلى تحجيم متابعتنا لهذا القسم لأن غايتنا المبدئية في هذا العمل لا تعدو محاولة تقديم أهم عناصر الجانب الفلسفي السياسي للطرح الرولزي، على الرغم من معرفتنا بأن مشروعه النظري يستدمج في مجراه ما لا حد له من المجالات المعرفية، التي من غير الوارد استكشافها في مجموعها داخل هذا المقام.

شيء آخر يمنعنا من متابعة جزئيات هذا الفصل، ويتمثل في ضرورة ربط مقولات رولز في السيكولوجية الأخلاقية مع محاضراته حول تاريخ الأفكار السياسية والأخلاقية، وكذلك العمل على ربطها بالمحاولات الكلاسيكية في هذا المجال داخل الثقافة الأنجلو- أمريكية، حيث يمثل هنري سيدجويك Henry Sidgwek نموذجا مركزيا، كل هذه المقتضيات ستدخل عملنا في زخم من التفاصيل التي حاولنا قدر الإمكان تجنبها في هذا المدخل لفلسفة رولز.

عوضا عن ذلك سنحاول أن نركز على الأقسام التي أكد رولز نفسه على أهميتها بالنسبة لمتابعة استدلالات تصور العدالة كإنصاف في بعدها الأخلاقي، وذلك في طبعة 1990 من كتاب نظرية العدالة، التي اشتهرت في أوساط المشتغلين على رولز بالنسخة المنقحة، حيث يحدد رولز فصولا وأقسام محددة يعتبرها ذات صلة مباشرة بعمق

الحجج التي تؤسس لأطروحته في هذا الكتاب، وبهذا سيكون إغفالنا لبعض فقرات هذا الفصل ـ رغم ما لها من قيمة ـ مدعوما بل وممهورا بموافقة رولز نفسه.

1. نحو نظرية تامة للخير: المقتضيات الدينتلوجية

إن الموضوع المركزي لهذا الفصل هو محاولة بناء نظرية تامة full theory حول مفهوم الخير، بعد النظرية الضيقة the thin theory التي تم استعمالها في اللحظة البدئية، وذلك احترازا من أي تأثير لتصورات الخير على العدالة، هذه الأخيرة التي ظلت سابقة على تصور الخير الذي اقتضى البناء النظري أن يبقى تابعا ومطبوعا بتصور العدالة. ولكن لأن التعاقد الآن قد صار نهائيا، ولأن حجاب الجهل قد رفع بشكل كامل، فإن إمكانية الانتقال إلى النظرية التامة أصبح لا يطرح أي مشكل، وهذا ما مثل مبرر إثارة هذا الموضوع في كتاب النظرية، فاستكمال بناء نظرية الخير لم يكن ضروريا لاستكمال نظرية العدالة، لكن العكس صحيح في سياق النظريات الدينتلوجية، وذلك على خلاف النظريات الغائية التي تجعل منطلقها هو نظرية تامة للخير.

مع ذلك هناك الكثير من الدواعي لاستعمال نظرية تامة من هذا القبيل، لأن فكرة الخيرات الأولية التي تمثل كل ما يمكن أن يرغب فيه الشخص العاقل في سبيل بناء وتحقيق مشروع حياته العقلاني، تحتاج في تفاصيلها إلى تدقيق أكبر، فهناك الكثير من الفضائل المصاحبة للعدالة تحتاج إلى مزيد إيضاح، على رأسها مفهوم قيمة الشخص الأخلاقية، التي يعدها رولز أحد المفاهيم الأخلاقية الأساسية التي ينبغي توفير تفاصيل أكبر لأجل تدقيقها.

فمن المهم أن نجيب على سؤال ما إذا كان " من الخيرْ أن يكون المرء خيّراً" وفي هذه الحالة سوف لن يكفي التعامل مع النظرية الضيقة للخير كموجه للاختيار العقلاني، بل سيكون من المهم ان نستحضر الغايات التي يمكن للخيرات أن تسطرها للسلوك والأعمال، وذلك عوض الاكتفاء بالخيرات الأولية التي لا تقدر أن تبرر مسائل من هذا القبيل.

يجوز القول إذن أن النظرية التامة للخير، هي إحدى الاستعمالات المشروعة لمبدأي العدالة، التي يمكنها أن تعتمد في تحديد وتعيين مجموعة من المفاهيم الأخلاقية التي تتجاوز مفهوم العدالة ذاته، على أساس أن حس العدالة حينما يشيع بين الناس، يتحول بذاته إلى خير، وإلى عامل استقرار للمجتمع ككل، وهو الاستقرار الذي يمكنه أن يجري

مصالحة فعلية بين العدل وبين الخير، بين ما يجب علينا وبين ما نريده، وهذا ما يدعوه رولز بالتطابق بين الخيرية وبين العدل justice and goodness وهو ما يمثل "الوضعية المركزية لسيكولوجيا الأخلاق التي تمثل أساس نظرية العدالة كإنصاف"[123].

ومن المهم التذكير في هذا الصدد، أن قائمة الخيرات الأولية التي تم اعتمادها في إطار الوضعية البدئية، فُصِّلت بمنأى عن مقتضيات العدالة، وذلك بالاعتماد فقط على استنباطها من نظرية الخير الضيقة، وذلك حتى نتجنب الدور المنطقي، المتمثل في تبرير الخيرات الأولية انطلاقا من مبدأي العدالة، وفي نفس الوقت اعتماد تلك الخيرات في تسويغ اختيار هذين المبدأين، إن هذه الإمكانية لا تصبح مباحة إلا بعد التأكد من إتمام قائمة الخيرات بعيدا عن مقتضيات العدالة، حينئذ فقط يصح العودة إلى هذه المقتضيات في كل الاستعمالات والتعريفات اللاحقة على اللائحة الأولية.

يفيد هذا أن رولز يستعمل نظرية الخير كعقلانية على مرحلتين: إحداهما تعاقدية في ظل شروط صورية ونظرية، تتعامل مع أشخاص تمثيليين، لا نُخضعهم سوى لأخلاقية وظيفية ضحلة، وهذا ما يتحقق من خلال اعتماد نظرية الخير الضيقة، ثم في مرحلة ثانية وحينما يتم استحضار المواطنين كأشخاص أخلاقيين في سياق واقعي، تعتمد نظرية الخير التامة.

هذا التمييز بين المستويين هو ما جعل بعض استعمالات الخير كعقلانية في إطار فلسفات أخلاقية شهيرة يبدو صادما، حيث توضع في خانة الخير أشياء تبدو متناقضة، كالأشياء المصنوعة، والأدوار الاجتماعية، ومشاعر الصداقة والميولات، وغير ذلك من مبتغيات الكائن العقلاني، مما يضفي على مقاربة هذه الفلسفات طابعا أداتيا، ويجعل مفهوم القيم في إطارها يأخذ شكلا اقتصاديا صرفا، وعندئذ يصبح من الصعب مقاربة الخصوصيات القيمية الأخلاقية، التي حينما تخضع للمقاربة الأداتية بشكل مباشر تصبح غير مناسبة تماما، وهو الأمر الذي يمكن أن نتجنبه حسب رولز إذا ما اعتمدنا مبدأ التدرج من النظرية الضيقة إلى النظرية التامة، فالأخلاقية المناسبة للوضعية البدئية، لا تصلح أن تطبق مباشرة وبشكل آلي على وضعية ما بعد التعاقد، حيث ستبدو هذه الأخلاقية سطحية وغير ذات كفاءة لاستيعاب كل ما يقتضيه الجواب على سؤال طبيعة الشخص والمجتمع الخيريين، فمثلا بقدر ما أفدنا كثيرا من افتراض اللامبالاة المتبادلة في المستوى النظري، بقدر ما ستبدو هذه الفرضية غير ذات قيمة في السياق الواقعي.

123. *Ibid*., p. 380.

2. في تعريف المواطن الخيِّر

إن السؤال حول المواطن الخير يمكن أن يطرح على شاكلات ثلاث: أولا انطلاقا من دور معين أو وضعية خاصة، نفترض أن المواطن الخير هو من يمارس مثل هذا الدور أو يتموقع داخل هذه الوضعية، وذلك بشكل يتجاوز قدرة المواطن المتوسط، فيكون ها هنا معيار الخيرية هو وجهة نظر الآخرين في تحديد ما كانوا ينتظرونه أن يتوفر في الآخر انطلاقا من طبيعتهم العقلانية، فيصبح الخير نتيجة أعتراف الآخرين بما كانوا يودون أن يتصفوا به أيضا، وإن لم يصلوا إلى ذلك. كما يمكن ثانيا تحديد خيرية المواطن من خلال نسق عام من المهام، يكون الشخص خيرا بقدر ما يستوفي مطالب كل تلك المهام والأدوار، وهنا يصبح التعريف مرتبطا أكثر بتراتبية المطالب الأخلاقية، ومدى القدرة على احترام النظام الداخلي للنسق الأخلاقي ككل. وأخيرا هناك التعريف القائم على معيار أكثر تجردا، حيث نصف الشخص بالخيرية لا بفعل دور استثنائي أو قائمة من الأدوار، ولكن لتحقيقه صفات تقتضيها العقلانية في كل دور أو سلوك، كما لو أن هناك أساسا عاما لصفات الخير، يمكن أن نُرجع إليه كل الأحكام المتعلقة بالخير، فيصبح هذا الأخير حسب رولز شبيها بصفة الجودة والفعالية المطلوبة في الأدوات عامة، لكن دون اختزالها إلى صفة محددة.

ويبدو حسب رولز أن المسلك الثالث هو الأقرب إلى الصواب، حيث يجعل مقتضيات الطريقة الأولى مجرد حالة جزئية، بينما يظهر بشكل أكبر الطابع الحدسي للطريقة الثانية، إن الخيرية باعتبارها تمثل صفة تميز وجودة أخلاقيين، لابد وأن تنطلق من فضائل أساسية، تمثل القوام المركزي للرجل الخير، وهي فضائل بالضرورة مرتبطة بالعدالة، والسعي القوي للامتثال إلى مقتضياتها، وهو ما ندعوه بحس العدالة، مما يعني أن الفضائل المشكلة للخير متصلة بشكل أصيل بمطلب العدالة، والحال أن هذه الأخيرة لا تستقيم كفضيلة إلا حين تكون قادرة على أن تطبع الجميع بمقتضياتها، وهذا تفسير طابعها الاجتماعي، وبالتالي فإن الفضائل بدورها ونظرا لارتباطها بالعدالة تصبح هي أيضا ذات حمولة اجتماعية، لذلك فإن شرط وجود المواطن الخير هو وجود بنية أساسية توفر مؤسسات خلفية للعدالة، وهي الشروط التي يمكن للمواطنين توفيرها بشكل إرادي وقصدي، لكن هناك شروط أخرى تساعد في تحقيق الفضائل مثل الخيال والذكاء وقوة التحمل، غير أنها شروط غير ضرورية ـ رغم أهميتها ـ نظرا

لكونها صفات طبيعية لا يمكن التحكم في إحداثها أو إيجادها، بل يمكن فقط تصحيح آثارها، وهو أمر يتعلق بالعدالة التوزيعية وليس بنظرية الفضائل.

كما أن ما يميز الفضائل عن السمات الطبيعية، هو أن هذه الأخيرة يمكن تطويرها والرقي بها انطلاقا من التربية والتدريب، بينما الفضائل هي أحاسيس تدفع الإنسان إلى التصرف حسب مبادئ، ولذلك فهناك انسجام جوهري بينها وبين مبدأي العدالة.

على هذا الأساس يمكن تعريف الشخص الخير بأنه ذلك الذي يتوفر على حد يتجاوز المتوسط من الخصائص الأخلاقية التي يود أي شخص عقلاني أن يتصف مواطنوه بها، وبهذا تصبح نظرية العدالة جزءا أساسيا من تعريف الخير، دون أن يُفقد ذلك القيمة الأخلاقية خصوصيتها، فتعريف الشخص الخير في هذه الحالة، لكونه لم يركز على مهام بعينها، قد تجنب الوقوع في القراءة الأداتية للفعل الخير، ولم يجعل الشخص يبدو مجرد شيء يتوفر على قيمة، لأن فكرة المجتمع العادل التي تحف التعريف بأكمله، توفر الشرط التعاوني القائم على تصور مشترك لمبدأي العدالة، وهذا ما ينقل فكرة الخير من بعدها الاستعمالي إلى بعدها التواصلي.

إن الفعل الخير، وبالتالي الشخص الأخلاقي ذاته، ينتج من خلال سلوكاته تحقيقا لمصالح الآخرين، فهو ليس فعلا فضائليا كماليا يبنى بمعزل عن الجماعة أو ضدها،بل إنه خير متجذر في الطبيعة الاجتماعية للإنسان، إنه فعل مساعدة، وحماية، وتعاون، وتضامن، واقتسام احساني، وكل ما شئنا من الأفعال الخيرة التي تصب في خانة مصالح الآخرين.

3. في تعريف الشخص الظالم كنموذج للشرانية في مقابل الشخص العادل كنموذج عن الخيرية

وبهذا وعلى أساس هذه النظرية التامة للخيرية، يمكن أيضا أن نحدد بشكل دقيق حالات غياب القيم الأخلاقية، في نماذج تمثل الشرانية المقابلة للخيرية، الشخص الظالم مثلا، هو من ينمي مشاعره بعيدا عن مبادئ العدالة ومطالبها، إنه كائن يشعر بنفسه وبمصالحه، دون أن يكون قادرا على استحضار البعد الاجتماعي، والمشاعر الغيرية التي تميز الرجل الخير. إن الشخص الشرير يبرر مشاعره بشكل اعتباطي، دون أن يستحضر وجهة نظر الآخرين، ودون أن يتوقف عند مستتبعات فعله ومشاعره على

الغـير، الـذي مـن المفـترض ألا يحـب مـن منطلقـات عقلانيـة أن يتصـف مواطنـوه بمثـل مـا يتصـف بـه هـذا الشـخص الـشراني.

إن الطابـع الاجتماعـي للخيريـة، جعـل الرجـل العـادل والرجـل الصالـح والخـيّر يندمجـان بتلقائيـة أكـبر في نفـس ملامـح الشـخص العقـلاني، وهـذا دليـل عـلى وجـود تطابـق بـين الخـير وبـين العـدل. وتتضـح المسـألة بشـكل أكـبر، فيـما يتعلـق بمـا دعـاه دائمـا رولـز بالخـير الأول المتمثـل في احـترام الـذات، الـذي يفيـد تلـك القيمـة الذاتيـة التـي يمنحهـا الشـخص لنفسـه في إطـار الـشروط العقلانيـة، وتقديـره لمـدى أحقيـة مـشروع حياتـه العقـلاني بـأن يتحقـق، في حـدود مـا تسـمح بـه الإمكانيـات؛ ذلـك لأن كل تبخيـس للـذات يفقدنـا الإيمـان والثقـة بمشـاريع حياتنـا ويغـرق وجودنـا في الإحبـاط والشـعور بالفشـل، ومـن ثمـة يكـون مـن الصعـب، إن لم نقـل مـن المسـتحيل عـلى الشـخص أن ينخـرط في مـشروع المجتمـع التعـاوني العـادل.

4. الثقة في الذات، شروطها وآثارها

لنقـل إن شرط الفعـل هـو الرغبـة، وهـذه الأخـيرة حينـما تكـون محبطـة، فهـي تفتقـد للطاقـة التـي يمكنهـا أن تـؤدي إلى الفعـل، لذلـك وكـما سـبقت الإشـارة، عمـل المتعاقـدون تحـت حجـاب الجهـل عـلى الاحتيـاط للحيلولـة دون المسـاس بهـذا التقديـر للـذات، لأن الاختيـار العقـلاني يؤكـد عـلى أن مواطنـا لا يحـترم ذاتـه، ولا يثـق فيهـا، لا يعـد خطـرا عـلى نفسـه فقـط، بـل إنـه ورقـة خـاسرة بالنسـبة للمجتمـع ككل.

ويبـدو أن الحيـاة في مجتمـع تتكافـل فيـه كل العوامـل لأجـل الرقـي بالانتـماء الاجتماعـي إلى مسـتوى يتحـول فيـه الإلتـزام بمقتضيـات العدالـة خـيرا، مـما يجعـل كل القـوى الداخليـة للمجتمـع المتصالـح مـع العدالـة التـي يعتبرهـا خيرا،تدفـع الشـخص إلى أن يجعـل مـشروع حياتـه العقـلاني مرتبطـا بتنميـة أفضـل قدراتـه وكفاءاتـه، ويعـد هـذا أحـد الـشروط الأساسـية لحـدوث تقديـر الـذات واحترامهـا. فحينـما تفـرض عليـك الحيـاة الاجتماعيـة أن تسـتغرق كل وجـودك في الاحتيـال لحاجياتـك الخسيسـة عـلى سـلم تراتبيـة الكفـاءات، فـإن الثقـة في مـا ننجـز تصبـح لاغيـة، بينـما حينـما نشـعر أن كل أفعالنـا الاجتماعيـة ترقـى بنـا عـلى المسـتوى الـذاتي قبـل المـادي، فـإن هـذه الثقـة تتحـول إلى ملمـح يصاحـب كل مراحـل عمرنـا.

ولأن مجتمـع العدالـة محكـوم بتصـور مشـترك للعدالـة كإنصـاف، القائـم عـلى ضوابـط عقلانيـة، ومـن ثمـة عـلى تطابـق بـين مـا يجـب ومـا نبتغـي، فـإن مـشروع الحيـاة العقـلاني لا بـد

وأن يجد لدى الآخرين تثمينا وتقديرا، ويعد هذا شرطا ثانيا لتحقق الثقة في الذات، فحينما نشعر أن ما نبتغيه ونخطط له في حياتنا يستجلب نظرة اجتماعية إيجابية، فإن دافعية إنجاز مشاريع حياتنا العقلانية تصبح قوية، بل إن ذلك يسمح بأن نستدمج في هذه المشاريع كفاءات وقدرات أكثر تعقيدا وعمقا. وكثيرا ما يركز رولز في هذا الصدد على القيمة الحضارية وحاجتها إلى مثل هذه المباركة الاجتماعية والجماعية، فالتعامل بذوق رقيق وباذخ على المستوى الحضاري، حينما يحدث في سياق العدالة فهو يولد وقعا جيدا ومقبولا لدى المواطنين جميعا، إن ذلك يدفع المستوى الحضاري إلى الرقي أكثر فأكثر، لكن إذا ما قوبل ذلك بنوع من الوحشة والعداء والتبخيس، فإن المشاريع الحضارية الكبرى سرعان ما تنتهي إلى الضمور والتلاشي، وبالتالي بقدر ما تزداد ثقة المواطنين بأنفسهم، التي بدورها ترسخ الثقة فيما بينهم، بقدر ما تكون فرص الرقي الحضاري متوافرة وواردة.

قد يبدو هذا المطلب الحضاري أحد أشكال النخبوية الثقافية، أو على الأقل، قد يظهر ذلك مستحيل الحصول على المستوى العام للمجتمع، لأنه من غير الممكن أن يصل كل الناس إلى مستوى من الرقي الذوقي، سواء في مجال الفنون او العلوم، لكي يجدوا ذواتهم داخل مثل هذه المشاريع الحضارية. قد يصح في رأي رولز مثل هذا الاعتراض في المجتمعات غير التعددية، والقائمة على مبدإ الكمالية، لكن مجتمع العدالة تعددي من جهة مطلعه ومقطعه، فكل ما يتقوَّم به من مبادئ وقواعد، تصب جميعها في اتجاه حماية التعددية المعقولة، ولذلك فداخل مجتمع كهذا، يعترف بحرية الاجتماع والتفكير والتعبير إلى غير ذلك من الحريات، يمكنه أن يفتح إمكانيات جمعوية لامحدودة، مما يعني أن كل فرد لا بد وأن يجد لنفسه رفقة تُشاركه اهتماماته، وتُقدره وتسعى إلى مساعدته في تحقيق مشروع حياته.

وهكذا إن الثقة الداخلية بالنسبة لكل جمعية في إطار الانسجام والسلم العامين، يجعلان ذلك كافيا لتوفير شروط تقدير الذات، دون الوقوع في معاندات إقصائية ترسخ مشاريع على حساب أخرى، لأن تصور العدالة المشترك بينهم يمنع استعمال أي مبدإ كمالي على مستوى المجال السياسي، وهذا وحده كافٍ لأن يدرأ عن الجمعيات المختلفة أي ضغط أو تبخيس لاهتماماتها باسم أي سلطة عامة، فالعقد الذي تم إبرامه في سياق الوضعية البدئية، يضمن احترام جميع تصورات الحياة الخاصة، حينما تتصف بالعقلانية، وتحترم مقتضيات العدالة.

5. في تعريف الخجل والشعور بالتفوق

يدفعنا هذا إلى إثارة إحساسين يتضايفان مع الشعور بالثقة في الذات، يتمثلان في الخجل Shame والتفوق Excellences، فالاول هو إحساس يتلبسنا كلما مُس تقديرنا لذاتنا، فهو ليس شعورا طبيعيا، ما دامت الثقة في الذات نفسها ضاربة بجذورها في البعد الاجتماعي، إن الشعور بالخجل قاس جدا، لأننا نشعر عبره بأن قيمة كبرى أصيبت في مقتل، فالأمر لا يتعلق بمجرد أشياء أو فرص أضعناها، فذلك يدعى ندما، وهو يرتبط بعلاقة ذاتنا بالأشياء، إما من حيث الفقد أو التبذير أو الإتلاف، إلى غير ذلك من السلوكات التي تُضيع علينا أشياء ذات قيمة بالنسبة إلينا، على خلاف الخجل الذي يتعلق بما قد تحدثه الأشياء في ذواتنا، وما يترتب عن ذلك من فقدان للثقة في أنفسنا، فهو إحساس حميم وداخلي للأنا وهو يحاكم نفسه أمام نفسه، وأمام الأغيار الذين يمثلون شرطا مباشراً لتقديرنا لذواتنا، ويضفي ذلك على الخجل إحساسا أخلاقيا لأنه يحدث أحيانا في تعالق مع فكرة العدالة والإخلال بمقتضياتها.

أما إذا ما اردنا الضبط المفاهيمي لخاصية التفوق، فعلينا حسب رولز، أن نميز بين الأشياء ذات الأهمية المباشرة فقط لمن يملكها، وبين الأشياء أو الصفات التي تكتسي أهمية لصاحبها ولشركائه ومواطنيه، أما الأولى فلا تطرح أي مشكل علائقي خارج مطلب العدالة التوزيعية، فأن تملك منزلا فارها أو سيارة غالية الثمن، هي أمور تدبر في إطار مبدإ التفاوت. لكن الأمر مختلف فيما يتعلق بالفئة الثانية من المواهب والصفات، فالذكاء وسعة الخيال، والإبداع، تمثل خيرا للذات، ولكن أيضا لشركاء هذه الذات، خصوصا حينما يتم التعبير على هذه المواهب بشكل مناسب، هذه الخصائص هي ما يمثل حسب رولز طابع التفوق، إنها الخصائص التي يتمناها كل شخص عقلاني لنفسه ولغيره، كما أنها خيرات حقيقية تساعد على إنجاز مشاريع الحياة بتفوق وكمال في ظل تقدير الآخرين، وهذا ما يجعلها أحد مداخل الثقة في النفس.

ولذلك فإن الشعور بالنقص في هذا المستوى، أو بالعجز عن ممارسة كفاءة من هذه الخيرات الأخيرة، يثير فينا الإحساس بالخجل، فالغباء مثلا أو البشاعة، رغم أنهما ليسا مدعاة للتوبيخ والمؤاخذة من الآخرين، فهما ونظرا لارتباطهما بتقدير الذات، يجعلاننا نشعر بالخجل حيال أي نقص فيهما، إلا أن هذا الخجل يتسم بكونه طبيعيا، ومن هنا فهو يختلف عن الخجل الأخلاقي الذي يتعلق بمجتمع العدالة مباشرة،حيث إنه يرتبط بما قررناه لأنفسنا كمشروع حياة، ومرتبط بما يتعلق بإرادتنا وقصدنا، وفي هذه الحالة

لا نخجل إلا مما نتحمل مسؤوليته، فمثلا، إن عدم التوفر على مواهب في الموسيقى لن يُشعر من لم يسطروا لأنفسهم التفوق في هذا المجال بأي إحساس بالخجل.

هكذا يصبح الخجل مرتبطا بالمجال الحقوقي، لأن هذا الأخير هو ما يمثل أساس مشاريع حياتنا العقلانية، ولهذا فلا نشعر بالخجل إلا مما يمس حريتنا ونديتنا للآخرين، وحينما نكون المسؤولين على الانتقاص منها او تعطيلها، لذلك إذا كان الظلم هو ما يُخل به الآخرون إزاء حريتنا ونديتنا لهم، فإن الخجل هو ذلك الظلم الذي نوجهه مباشرة لذواتنا نحن.

وبهذا تصبح الفضائل وسيلة لحماية تقدير الظلم الشخصي للنفس، وتتحول الحياة الفاضلة إلى مرقى نحو التفوق في كسب احترام الآخرين، وفي تحصيل احترام ذواتنا، ولعل هذا ما يميز أيضا بين الشعور بالذنب وبين الخجل، من حيث إنه يثير فقط إحساسنا بما أنزلناه من ظلم بالآخرين، بينما لا نصل إلى مستوى الشعور بالخجل إلا حينما نتجاوز أفق الآخر، وننظر إلى إخلالنا بالفضائل وبالعدالة، كعلامة على فشلنا في بناء وتحقيق مشروع حياة تتصالح فيه خيراتنا مع تصورات العدالة.

6. في بيان حسّ العدالة، شروط الشخصية الأخلاقية

وهكذا يصبح الخجل والثقة في الذات في علاقة مباشرة مع مبدأي العدالة من حيث هما أساس لبناء نظرية تامة للخير، بابا آخر في النظر هو في الواقع مستتبع طبيعي للفصل السابق، ويتعلق الأمر بحس العدالة، وكيفية تشكله أو بالأحرى تطوره لدى المواطنين داخل المجتمع المحكم التنظيم. وكما سبق ورأينا في الوضعية البدئية، راهن رولز منذ البداية على هذا الحس المشترك حول قضايا العدالة، الذي يتقاسمه جميع ممثلي المواطنين أثناء الفعل التعاقدي، مما يعني أن حجاب الجهل لم يترك العمليات الاستدلالية والتسويغية تدور على أساس بياض معرفي كامل، وإنما كان هناك على الدوام معطيات أخلاقية متجذرة في الطبيعة الإنسانية، توفر معالمَ في البحث والتداول حول العدالة.

ويبدو أن المساواة بالإضافة إلى الحرية، تُعد إحدى الركائز التي لم يكلف المتعاقدون أنفسهم تبريرها، لأنها تنتمي لهذه الأرضية المشتركة من البداهات والقناعات المعرفية والأخلاقية. لكن رولز في هذه اللحظة من النظرية، يسعى إلى التفكير في أساس المساواة عوض أن يكتفي بمقبوليتها الأولية، وذلك من خلال محاولة الإجابة على سؤال يمكنه

أن يفتح نقاشا كبيرا حول الأسس العامة للأخلاق، غير أن رولز سيحصر مقاربته في حدود موضوع العدالة الضيق.

يتعلق الأمر بالسؤال التالي: لماذا نقصد بالمساواة الكائنات البشرية وحدها دون غيرها؟ وبالتالي لأي سبب لا تدخل الحيوانات بشكل مباشر تحت طائلة مبدأي العدالة؟ إن هذا السؤال يقول رولز يخص في الواقع مستويات مجال العدالة التي يمكن تقسيمها إلى عدة أقسام، فهناك مثلا المستوى الإداري للمؤسسات، وهذا مجال تقوم فيه العدالة على أساس تطبيق القواعد العامة على الجميع بشكل يحترم المساواة بدون تفرقة، وهنا لا يبدو أن مبدأ المساواة يطرح مشكلا للحس المشترك. كما هناك مستوى آخر تتعلق فيه العدالة بالبنية الأساسية لهذه المؤسسات نفسها، وفي هذه الحالة تثار مسألة المساواة في الحقوق الأساسية، التي يمكنها أن تطرح بعض المشاكل، وهي قضايا تخضع مباشرة لمبدأي العدالة، ولا تعنى بها سوى الكائنات البشرية، ورغم أن الحيوانات تستفيد في هذا الإطار من أحد أشكال الحماية، لكنها لا تبدو مع ذلك شخصيات تملك حقوقا وواجبات.

ويرى رولز أن شرط الذات الأخلاقية غير متوفر في هذه الكائنات، إذ المطلوب في مثل هذه الذوات الأخلاقية أن يكون لديها تصور واضح للعدالة، وهذا أمر مستحيل ومستبعد في حالة الكائنات الطبيعية الأخرى، كما ينبغي أن تحدو هذه الذوات الرغبةُ في الانخراط والالتزام بمقتضيات العدالة، وهو ما يمثل حس العدالة التي لا يمكن تصور إمكانية تملك الحيوانات لأي صورة من صوره، لأنه حس يقوم بالأساس على معرفة واضحة بالمبادئ المتعاقد عليها.

إن الإنسان من حيث هو ذات أخلاقية لا يملك امتياز وضعية، وإنما مجرد إمكانية أخلاقية مفتوحة على تطورات وتحولات مختلفة، وبالتالي فإن مقتضيات العدالة هي تأطير لهذه الإمكانيات التي ينبغي للذات الأخلاقية أن تدفع بها في اتجاه العدالة،بكيفية إرادية ومسؤولة، على خلاف الحيوانات التي تملك طبيعة قارة وثابتة.

يمكن القول إذن إن مجرد التوفر على الشروط الدنيا للوجود كذات أخلاقية، يعد كافيا للتمتع بالحقوق المتساوية، وهذا دون أن نشرط الأمر بالتحقق الكامل لهذه الإمكانيات، مما يستتبع عدم جواز حرمان أي عرق إنساني، أو فئة اجتماعية، من مبدإ المساواة في الحقوق تحت أي مبررات كمالية. وإذا ما حدث وحصل عجز أو إعاقة في الكفاءة الأخلاقية لأحد أعضاء المجتمع، إما ولادة أو بفعل حادث، فينبغي

التعامل مع هذه الحالات على أساس أنها تعاني من حرمان ما، وليس باعتبارها مقصرة او مجرمة، من المطلوب معاقبتها. ولا ننسى أن التعاقد في الوضعية البدئية لم يكن بين الأفراد، ولكن بين ممثلين لسلالات وأسر، ولهذا يحق لهؤلاء المعاقين الاستفادة من ضمانات الحقوق المناسبة، على أساس مكسب التعاقد المحصل من ممثليهم، والذين وضعوا في الاعتبار وعلى أسس عقلانية، مصلحة نسلهم دون شرط ذلك بمبدإ كمالي أو فضائلي يتصف بالتسامي.

إنطلاقا مما سبق إن مبدأ المساواة لا يقوم على أساس مباشر للاستحقاق الطبيعي، فليس الناس أندادا في الحقوق والحريات لأنهم كذلك على المستوى الطبيعي، ولكن ينبغي النظر إلى هذا المبدأ باعتباره مبدءا إجرائيا خالصا، مفاده أن المساواة هي الأصل في التعامل مع الناس، وكل استثناء في الخضوع لهذا المبدأ ينبغي أن يكون مبررا من خلال نفس المبادئ التي يخضع لها الجميع.

لا يمكن استحضار أي معطى طبيعي، إلا في ظل توجيهات مبدأي العدالة، نظرا لقدرتهما على التحكم في اعتباطية العوامل الطبيعية، فيمكن بالتالي الانطلاق من بعض الخصائص المشتركة ، range property لأجل تحديد أفضل لمجال العدالة، بحيث يمكن أن نستوعب الاختلاف والتباينات الطبيعية في ظل المساواة العامة، إن الأمر حسب رولز أشبه ما يكون بالنقط الموجودة داخل حيز الدائرة، إنها تأخذ مواقع متعددة لكنها جميعها تتحد في إطار سطح سوي ومتكافئ. وفي الواقع إن طبيعة مبدأي العدالة تتناسب بشكل كبير مع هذا التصور في التعامل مع المساواة، حيث إن المبدأ الأول يرسخ الطابع التكافئي الكامل مثلما هو حال الدائرة، أما المبدأ الثاني فينظم بعض التفاوتات لكن في إطار شعاع نفس المركز المتمثل في أولية المساواة في الحقوق والحريات.

هذه الخصائص المشتركة إذن لا تسمح لنظرية العدالة بأن تقارب الكائنات الطبيعية غير الإنسانية، ولكنها لا تبيح مع ذلك أي معاملة لاإنسانية لها، فقدرة الحيوانات على الشعور باللذة والألم يجعلنا ملزمين بواجبات أخلاقية في إطار التعامل معها، أما وضعية هذه الكائنات على المستوى الأخلاقي فتحتاج حسب رولز إلى نظرية أكثر شمولية «نظرية للنظام الطبيعي والموقع الذي نحتله داخله، وإن من ضمن مهام الميتافزيقا ـ يقول رولز ـ بناء رؤية مناسبة لهذه المسألة»[124] حينئذ فقط يمكن لنظرية العدالة أن تمارس

124. *Ibid*., p. 448.

تعديلا على مقرراتها لأجل أن تتناسب مع هذا التصور الميتافيزيقي الذي يرى رولز انه لم ينجز بعد.

7. في التطابق بين نظرية العدالة كإنصاف وبين نظرية الخير

لكن في انتظار ذلك يمكننا أن نطرح الآن مسألة التطابق بين نظرية العدالة كإنصاف وبين نظرية الخير كعقلانية، إذ يبدو أن كل نظرية منهما تحيل إلى الأخرى داخل سياق المجتمع العادل ذلك أن مشروع الحياة العقلاني في إطار هذا المجتمع يصب تلقائيا في دعم وترسيخ حس العدالة، والانخراط في وجود منطبع بطابعها؛ فالفرد الرولزي في هذا السياق العادل يصبح متصفا بصفات تجعله أهلا للخير وللعدالة، أو لنقل لعدالة خيرة ولخير عادل.

وعلى قمة هذه الصفات يضع رولز صفة الاستقلالية وموضوعية أحكام الفرد العادل، اللتان يتأصلان في الارتكاز الثابت على مبدأين واضحين للعدالة، تأتي إليهما المتعاقدون عبر استدلال وتداول متصفين بالإنصاف والعقلانية. فالأحكام الأخلاقية في سياق غير هذا، يمكن أن تبدو مجرد نزوعات سيكلوجية، ترسبت لدينا بفعل التربية والعادة، مما يجعل العدالة نتاجا لعوامل اعتباطية تتعلق بالطبقة، أو العائلة، أو الانماط التربوية التي نشأنا على أساسها. على خلاف ذلك تقوم هذه الأحكام في مجتمع العدالة على مبررات مختلفة «فهناك أشياء كثيرة يمكن قولها» (there are many things to say)[125].

فالأخلاق المعتمدة في أحكام من هذا القبيل، هي نتيجة اختيار حر وعقلاني، وهذا ما يجعلها تعبر على استقلاليتنا من جهة أنها ترسيخ للحرية، وذلك منذ نشأتها الأولى في إطار الوضعية البدئية، كما أنها تتصف بالموضوعية نظرا لاحتكامها إلى مبدأين لم ينبجسا في حياتنا بفعل الصدفة، بل إنطلاقا من عملية تداولية قائمة على الاحتياط ضد كل المكونات الذاتية بالمعنى الأناني للكلمة والعمل على استبعادها. إنه تداول مع الآخر وفي ظل شروط تستحضر كل الاقتضاءات اللازمة لجعل اختياراتنا وأحكامنا تتسم بالمقبولية والموضوعية.

ولذلك إن التربية ذاتها، التي لا بد وأن توجه أحكامنا وذوقنا الأخلاقي، تبدو في هذه الحالة ناقلا مأمونا لمثل هذه الصفات، فهي تربية على الحرية والاستقلالية والموضوعية، إنها ليست مجالا للتنميط وللتدجين العقائدي، وإنما تدريب مستمر على

125. *Ibid.*, p. 451.

خلق انسجام بين ما نبتغيه من خيرات، وما نُلزم أنفسنا به من ضوابط عادلة وعقلانية في الآن ذاته، لأن قيم العدالة التي تم التعاقد حولها، تحمل في طياتها مطلب الفعالية العقلانية، مما يعني أن تبني المواطن لمثل هذه القيم، يتأسس على اقتناع ووعي، وليس على اتباع واعتقاد أعمى، غارق في القناعات المتعالية والسابقة على أي مسلك تبريري.

فحس العدالة الذي يتطور لدينا بفعل التربية، لن يكون بهذا المعنى تشكيلا سيكلوجيا لآليات الخضوع والطاعة والتبعية تجاه المجتمع، وإنما هو تطوير لكفاءات الحكم المستقل، ولقيم الحرية المناسبة للكرامة الإنسانية. فالتربية قد تتحول إلى وسيلة للضبط والإخضاع، وآلة كبرى لإلغاء استقلالية الأفراد، فتتحول بذلك العقيدة الأخلاقية إلى إعاقة فعلية أمام بلوغ الأحكام الموضوعية في خطاب المواطنين، وفي تبرير مطالبهم ومظالمهم، وسلوكاتهم عامة، وهو أمر يجنبنا إياه تصور العدالة، الذي يوفر مبدأين مرجعيين لتوجيه الأحكام وتقويمها على أساس الحرية والاستقلالية.

إن التربية في هذا السياق، تجعل كل شخص مُشرِّعا لأحكامه بالمعنى الكانطي للكلمة، أي أن الأوامر الأخلاقية لا تأتي من خارج الذات، وبشكل متعال عنها، بل إنها تصدر بداية من خلال موافقة وتبرير شخصيين لما نلزم به أنفسنا من خلال تأطير إرادتنا بصوت العقل ومقتضياته. ولذلك نظل ونحن نطيع مثل هذه الأوامر، أحرارا وأندادا، دون الوقوع في ذاتية ضيقة، وهذا ما يجعل الاستقلالية لا تناقض الموضوعية « فأن نتصرف بشكل مستقل ـ يكتب رولز ـ معناه ان نفعل انطلاقا من مبادئ نوافق عليها من حيث إننا كائنات عقلانية حرة ومتساوية، إن فهماً على هذا المنحى هو ما يجعل المبادئ موضوعية»[126].

هذا الجهد العميق لأجل الحفاظ على موضوعية غير متعارضة مع مبدأ الاستقلالية، هو ما يسمح للمجتمع العادل أن يكون فعلا مجتمع توافق، وهذا ما يعطيه أيضا طابعه المستقر. فحينما نلزم خطابنا بشروط الموضوعية، وذلك بتجنب إقامة العلاقات العمومية المرتبطة بمطلب العدالة بالآراء الشخصية، والقناعات غير المبررة عقلانيا، فإن خطابنا يكون أكثر وضوحا، واستدلالاتنا أكثر إقناعا، وبالتالي إن فرص التوافق تكون أكبر وأكثر ثباتا، وذلك دون اللجوء لعقيدة أخلاقية تصهر الجميع في إطار ملامح متجانسة وخانقة للحرية.

126. *Ibid*., p. 453.

ليس المطلوب في إطار القضايا السياسية والاجتماعية أن نصل إلى تطابق تام وكامل بين المواقف، وإنما المبتغى هو فقط بقاء أرضية مشتركة من المبادئ لتوجيه التداول حول هذه الموضوعات. لهذا السبب فإن التوافق الاجتماعي يقوم انطلاقا من الاعتراف بتعددية الحساسيات ومحاولة للبحث على تحييدها دون إلغائها، من خلال ربط المبررات الأخلاقية بمبادئ التعاقد أولا قبل أي دعم استدلالي آخر.

يخلق مجتمع العدالة مناخا للتصالح بين الناس، وهو ما يضفي على نقاشاتهم العمومية حسن النية، ويجعلها تدور في إطار الصداقة المدنية التي تسمح بالبلوغ إلى قرارات موضوعية مقنعة للجميع، دون سطوة العقيدة المقدسة بأي شكل من الأشكال، إذ ان هذه الأخيرة تجعلنا نتصرف كما لو أنه لا وجود للخلاف داخل المجتمع، بينما الاحتكام إلى مبدأي العدالة ينطلق من محاولة تدبير الخلافات الاجتماعية بأكبر قدر من الموضوعية.

إن الاعتراف المبدئي بخلافية الاختيارات الأخلاقية، هو ما يسمح بتجاوز لحظات الأزمة التي تعيشها المجتمعات، حينما تصل أحيانا إلى تشكك وفقدان للثقة في القيم السائدة، فوجود مرجعية للصدق والوضوح والموضوعية داخل مجتمع العدالة، تجنبه الوقوع في انهيار تام للمعقولية في تبرير الأحكام والمطالب، لأنه مجتمع لم يكتف بالقناعات الأخلاقية العامة، بل إنه يتوفر على أساس هذه القناعات متمثلا في مبدأي العدالة، فهو مجتمع مستقل مواطنوه في ظل خطاب موضوعي يعمل الجميع على الانخراط في إطار شروطه، حينما ينصتون لمطالب الآخر، وحينما يعلنون عن مطالبهم.

8. الوَحْدَةُ الاجْتِماعِية الْعَادِلَة الخَيِّرة

يؤدي هذا التشابك الطوعي في طرائق التبرير والفهم داخل إطار التعددية، نوعا من الرابط الاجتماعي الذي يحترم الفردانية، ما دام الخير العقلاني للأشخاص، منطبعا بالدواعي العامة لتصور العدالة، مما يجعله منسجما مع الخير العام للجماعة، كما لو أن رولز يعتبر أن المطلب الجماعاتي أو القوماني ينبغي أن يتوج مسارا من ممارسات الحرية الشخصية للأفراد، فهو خير قد يصل إليه الأفراد عن طواعية، تقديرا ودعما، عوض أن يكون قدرا يتنزل على الكل باسم الجماعة المقدسة.

إن مجتمع العدالة لا يقوم على أساس انصهار المصالح، فهو ليس جسما عضويا يتعامل مع أعضائه كمجرد أدوات تكاملية لأجل إنجاز وتحقيق مصلحة المجتمع، كما

أنه ليس بؤرة فوضوية يتقاتل فيها الناس لأجل مصالح متباعدة، ينفي بعضها بعضا، وإنما هو بالأحرى مجتمع يوازن بين المصالح ويصالح بينها، بحيث يمثل إطار العدالة خيرا للجميع بفعل ضمانه للاستقرار وللحريات والحقوق الأساسية. إنه في خضم التوافق يحترم البعد التنافسي لعملية التعاون الاجتماعي، لذلك فتصور العدالة يقدم وسائل تنظيمية وتحكيمية لتضارب المصالح.

لكن مع ذلك إن هذا الامر لا يجعل مجتمع العدالة مجتمعا خاصا private society ينتمي إليه الناس لأجل خدمة مصالحهم الخاصة، فتصبح المؤسسات الاجتماعية وسائل لتحقيق ذلك في إطار الانسجام مع الآخرين، لضرورة التعاون، ويصبح الاستقرار مجرد استراتيجيه ربحية مشروطة ومرتهنة بالمصلحة الخاصة الضيقة. إن الاجتماع البشري حسب رولز لا يقوم على مبررات سطحية من هذا القبيل.

فأعضاء مجتمع العدالة يقتسمون غاياتهم الأساسية ويقدرون مؤسسات عدالتهم، باعتبارها خيرا يراد لذاته، وبالتالي فالحالة الاجتماعية ليست مجرد تصرف عابر للحصول على مساعدة مؤقتة وعابرة أيضا، وإنما هي تلاحم طوعي حول مجموعة من القيم التي تعبر على جميع الطبائع الأساسية لأعضاء المجتمع. كما أن هذا البعد التعاوني لا يقتضي التجانس العام، لأن الطبائع البشرية والإمكانات الإنسانية غير محدودة، وبالتالي لا يمكن إشباع كل ذلك من خلال مشروع تعاوني واحد مسطر الغايات بكيفية قطعية لا تحترم الخصوصية، بل ينبغي أن يُسمح لكل فرد بأن يصطفي الإمكانات التي يسعده تطويرها، والتي يراها تحقق ذاته، منخرطا بعد ذلك في تعاون يضمن له مثل هذه الخصوصية.

وهكذا يكون بإمكاننا أن نحقق استمرار مجتمعنا، لننصت لرولز يصف هذا الالتحام اللطيف بين البعد الذاتي للأفراد وبين الواجهة الاجتماعية للمجتمع، « إننا نستخلص إذن، أن النوع البشري يشكل مجتمعا حيث يستفيد كل عضو من امتيازات خصوصية شخصيات كل الآخرين، على الشكل التي أصبحت بها ممكنة من خلال مؤسسات حرة، وحيث يعترف الكل بأن خير كل فرد هو عنصر من نسق تم التوافق عليه، والذي يجلب الرضا والإشباع للجميع»[127].

127. *Ibid*., p. 459.

إن تصور الرابط الاجتماعي على هذا الشكل، هو ما يسمح بأن نفهم على شاكلة مختلفة الطابع التاريخي للوجود الإنساني، فالتعاون بهذا المعنى يمكن أن نتصوره بين الأجيال، لا من حيث إن كل جيل مطالب بأن يستمر في نفس مشاريع أسلافه، وإنما من حيث مساهمة الجميع في استمرار مؤسسات العدالة، مما يسمح لكل شخص عبر تاريخ المجتمع أن يباشر مشروع حياته العقلاني لخدمة مصلحته التي لا تدخل في صراع مع مشاريع مجتمعه.

و يمكن أن نعتبر العلاقة الجنسية في هذا الإطار نموذجا يعبر في بعده الإنساني على تداخل الخصوصية الفردية، مع خير الجماعة، مع الإرث التاريخي العام للمجتمع، فهذه العلاقة إما أن تأخذ شكلا طبيعيا بهيميا يعبر على صوت الغريزة البهيم، الذي لا يحيل إلا إلى نفسه، أو يتم استعمالها كأداة وظيفية في يد المجتمع لتحقيق مصلحته العامة المتمثلة في النمو الديمغرافي أو تحسين النسل، أو تصور مجتمع العدالة الذي يخلق تناسبا بين كل هذه المصالح، دون أن يلغي أي مكون منها.

إن الرابط الاجتماعي بين أعضاء المجتمع لا يتجسد فقط من خلال توحد الغاية، وإنما أيضا بفعل قدرة تأطير بلوغها من خلال قواعد منصفة، يجد الجميع أنفسهم فيها، ويشعرون بأنهم جزء محترم ومسؤول وأساسي في عملية إنجاز هذه الغاية. يضرب رولز في هذا الإطار مثالا بديعا يستلهمه من عالم الممارسة الرياضية، لكنه يلخص في عمق حقيقة الرابط الاجتماعي العادل: « سيكون من المفيد ـ يقول رولز أن نأخذ مثالا بسيطا من الرياضات الجماعية، حيث يمكن التمييز بسهولة بين أربع غايات:

أ ـ أن تتحدد غاية اللعب من خلال القواعد، مثلا تسجيل أكبر قدر من السلال بالنسبة لكرة السلة ـ ب ـ أو من خلال الدوافع المختلفة للاعبين، مثلا مدى متعتهم في ممارسة اللعبة وفي التمرن، وغير ذلك من الأشياء، وهنا تكون الدوافع مختلفة حسب كل فرد ـ ج ـ كما قد تكون الغايات هي الأهداف الاجتماعية التي يؤديها اللعب، والتي يجوز ألا تكون إرادية أو قصدية، كما يمكن أن تكون مجهولة من طرف ممارسي اللعبة... ـ د ـ النموذج الأخير هو أن تمثل الغاية في الهدف الواحد، وفي الرغبة المشتركة لدى جميع اللاعبين في أن يلعبوا بشكل جيد، حينئذ وعندما يأتي الهدف فإن الكل يشعر بالمتعة من نفس الشيء، ويشعرون بالرضا، ولذلك فاللعب الجيد هو، إن شئنا القول، إنجاز جماعي يستدعي تعاون الجميع»[128].

128. *Ibid*., p. 461.

وهكـذا إن مجتمـع العدالـة المحكـم التنظيـم، هـو مجتمـع التعـاون المنصـف، واللعـب حسـب قواعـد العدالـة، فهـو موحـد مـن خـلال غايـات كـبرى متمثلـة في حمايـة مؤسسـات العدالـة التـي تمثـل خـيرا للجميـع، ثـم إنـه جماعـة تتشـكل مـن جماعـات، عـلى أسـاس أن وحـدة الغايـة الكـبرى، لا تلغـي إمكانيـة الاختـلاف بـين أعضائـه، مـما يسـمح بتشـكل كيانـات انتـماء ثانويـة تنخـرط في الاجتـماع العـام، مـع حفاظهـا عـلى روحهـا التـي لا تختلـف بشـكل لامعقـول مـع مطالـب العدالـة.

9. فِي دَيْمُومَةِ الأَنَا وَاسْتِمْرَارِيَتِهِ

إن هـذا الرابـط الاجتماعـي يجعـل الفـرد شـخصا أخلاقيـا، يتمتـع بحـس للعدالـة، وبقـدرة عـلى تسـطير ووضـع مـشروع حيـاة عقـلاني، فهـو ليـس مجـرد كتلـة متفرقـة مـن الإشـباعات اللذيـة، إنـه ليـس أنـا مقطوعـا عـن كل الأواصر الاجتماعيـة، وبالتـالي فـإن مـشروع انتمائـه إلى المجتمـع لا يتـم عـلى أسـاس حـسي ضيـق، مثلـما هـو حـال التصـور النفعـي، الـذي يدافـع في نفـس الآن عـلى تصـور أنـا فـرداني ذري، يحسـب مصالحـه ومنافعـه بغـض النظـر عـن الآخريـن، لكنـه تصـور يعمـل عـلى إدمـاج الإشـباع الشـخصي في كتلـة الإشـباع العامـة، ليـبرر بعـض المطالب القربانيـة، التـي تضحـي بالبعـض لأجـل البعـض الآخـر. في المقابـل إن أنـا الشـخص الأخلاقـي، يحـدد مشـاريع حياتـه بشـكل مسـتمر انطلاقـا مـن مبـدإ أسـبقية العدالـة عـلى الخـير، وهـذا مـا يسـمح لـه مـن جهـة بتأكيـد ذاتـه الأخلاقيـة، المتمثلـة في كفاءتهـا عـلى توجيـه اختياراتـه حسـب مبـادئ محـددة، ومـن جهـة أخـرى يضمـن وحـدة وتجانسـية في مشـاريع حياتـه المتعـددة والمتدرجـة.

هـذه اللحمـة العقلانيـة والمعياريـة التـي توفرهـا أسـبقية العدالـة عـلى الخـير، تجعـل الفـرد الرولـزي متوفـرا عـلى أنـا صلـب مسـتمر ومسـتقر، في مجتمـع محكـوم بمؤسسـات ناتجـة عـلى اسـتقلالية وحريـة ممارسـة التـداول والاسـتدلال. إنهـا وضعيـة لا تجعلنـا نختـار بـين الفـرد وبـين الجماعـة، ولا تنبنـي عـلى أسـاس فـرد هلامـي بـدون عمـق أو نـواة واضحـة ومسـتمرة، ولا عـلى مجتمـع تسـويات قائـم عـلى تصالحـات مؤقتـة وأداتيـة، بـل إنهـا وضعيـة تتشـكل مـن أشـخاص أخلاقيـين فعليـين بسـبب كفـاءة الاسـتقلالية والحريـة، داخـل مجتمـع فعـلي مسـتقر انطلاقـا مـن مؤسسـات العدالـة المتوافـق عليهـا، وعـلى أسـاس صلـب مـن الانتـماء القائـم انطلاقـا مـن تعاقـد منصـف، وفي إطـار تصالـح وتطابـق بـين الخـير وبـين العدالـة، بـين مـا ينبغـي ومـا نبتغـي، وحيـث يتمتـع الجميـع « باللعـب المنصـف ».

إن هـذا التصالـح السـعيد بـين المعيـار وبـين الواقعـة، بـين مـا يجـب وبـين مـا هـو كائـن، يمثـل نهايـة مسـتحقة تليـق بمجتمـع العدالـة. لكـن لأن الحريـة تفاجـئ كل المحـددات المسـبقة للنقـاش، فـإن أطروحـة رولـز لم تصـل بعـد إلى مسـتقرها، وإن كنـا نحـن قـد بلغنـا نهايـة عـرض كتـاب « نظريـة العدالـة» الـذي سـيتحول إلى بـؤرة نقـاش عميـق بـين أطـراف متعـددة، سـواء مـن داخـل التقليـد الليـبرالي أو مـن خارجـه، وهـو مـا سـينتهي بنـا إلى اللحظـة المواليـة في مـشروع رولـز التـي تضـم عملـين أساسـيين: الليبراليـة السياسـية وقانـون الشـعوب، وهـما مـا سـنحاول متابعتهـما في الفصـل التـالي.

الفصل السادس
اللِّيبِرَاليةُ السِّياسِيَّة وَقَانُون الشُّعُوب

1. لحظة المراجعات

يمكن قراءة الليبرالية السياسية، من حيث هي اجتهاد علاجي للفصل السابع لنظرية العدالة، الذي تناول فيه رولز مسألة الاستقرار داخل المجتمع المحكم التنظيم، ولذلك نجده منذ مقدمة الكتاب يصرح بأن الليبرالية السياسية هي استجابة للكم الهائل من الانتقادات الذي تعرضت لها نظرية العدالة كإنصاف، على الخصوص حول عدم تناسب الجزء الثالث من النظرية مع كيان ومجموع النظرية في تمامها، فالليبرالية السياسية هي في الواقع استجابة لهذا النقد من خلال مراجعة هذا التضارب inconsistency [129] .

لكن مع ذلك سيعد ذلك تضييقا لأفق القراءة الاعتقاد أن مهمة الليبرالية السياسية كانت هي مجرد مراجعة وتعديل صيغة نظرية العدالة كإنصاف، إذ من الواضح أن مدار لحظة الليبرالية السياسية هو أكبر من اللحظة السابقة، ولذلك هناك مجموعة من المفاهيم نتجت بشكل مستقل عن نظرية العدالة، خصوصا بعض القضايا العملية المتعلقة بتصريف مضامين العقد، أو فيما يتعلق بشرعية نظام الحكم ذاته داخل المجتمعات الليبرالية الديمقراطية الدستورية، إن هذا المفهوم يتجاوز المدار الضيق لفكرة العدالة، فبقدر ما يمكن لأنظمة شرعية أن تفشل في تحقيق العدالة، بقدر ما يمكن أن يوجد من أنظمة غير شرعية تلبي انتظارات العدالة داخل مجتمعات ذات خصوصية ثقافية، تجعل مطلب الحرية لا يعد أساسياً داخل سياقها الثقافي. كما أن مثل هذا المفهوم في الواقع هو ما سيسمح باستحضار إمكانية تطبيق

129. J. Rawls, Political Liberalism, Columbia University Press, 1993, intro.xvi،

لنظرية العدالة كإنصاف في نسختها الثانية، داخل المجال الدولي الذي لا يتشكل فقط من المجتمعات الليبرالية الديمقراطية.

ثم إن النقاش الفلسفي لأطروحة نظرية العدالة كإنصاف، هو تأكيد عَمَليٌّ على أن هذا التصور لم يحقق الإجماع الذي كانت تراهن عليه هذه النظرية، فكما لو أن واقع الحال، دون حتى أن نضع في الحسبان طبيعة المآخذ النظرية لمنتقدي رولز، وحده كاف لإظهار أن هذه النظرية، من حيث هي تصور يراهن على أن يتحول من خلال مبدأيه الشهيرين، إلى مرجعية نظرية تسويغية للإختيارات الجوهرية التي تتعلق بالبينية الأساسية للمجتمع، هي نظرية تحتوي على كم زائد من المفاهيم التي ستظل دائما موضوع نقاش بين الناس.

هذه الخاصية هي ما سيدعوها رولز بطابع الشمولية Comprehensive ، الذي هو في الواقع صفة يعترف صاحب النظرية بأن مصدرها تمثل في الليبراليات التقليدية التي حاول في كتاب نظرية العدالة أن يعيد تسويغ فعلها التعاقدي بشكل جديد، غير أن ذلك جعله يستعمل بعض المفاهيم التي مثلت نوعا من البداهات داخل تلك الأنساق الفكرية، سواء تلك المتعلقة بالقيم الأخلاقية أو أشكال الاستدلال الأخلاقي، أو الأشكال التنظيمية، التي رغم متانة وصرامة أسسها الفلسفية، فهي حينما تعرض على استدلال العقل العمومي، أي على مبدإ المقبولية بالنسبة لكل فاعل عاقل داخل المجتمع، فهي قد تتحول إلى مثار نقاش، وبالتالي تفقد صلاحيتها كمبدأ توجيهي متحصل على الإجماع العام.

2. صعوبات الحكم والتعددية الاستدلالية

ولأن المجتمع الليبرالي لا يمكن وبفعل هذه الصفة ذاتها، أن يتوفر على ما يمكن دعوته بأهل الحل والعقد، الذين يمثلون وحدهم سببا كافيا لتبرير اختيارات معينة، فإن الكل يصبح مسؤولا على أحكامه وواع بصعوبة وحدود البت في القضايا العموميةburdens of judgment، فإن المنطق التسويغي لنظرية العدالة أصبح في حاجة إلى المراجعة، ولذلك فإن الليبرالية السياسية لا تعاود النظر في مجرد مفاهيم نظرية العدالة بل إنها تحاول أن تؤسس نظاما استدلاليا مستقلا.

من هنا نستطيع القول إن الليبرالية السياسية لم تعد تسعى إلى تجاوز الاختلاف المذهبي، وإنما ستسعى إلى استدماجه والاعتراف بضرورته، بحيث يصبح السؤال ليس

هو كيفية تقديم بديل نظري للتوجه النفعي مثلا، وإنما كيف يمكن أن نؤسس مجتمعا ليبراليا ديمقراطيا، يحترم قيمتي الحرية والمساواة، ويحافظ على استقراره رغم وجود اختلافات مذهبية عميقة تتعلق بالمواقف الفلسفية والدينية والأخلاقية للمواطنين.

بإمكاننا القول إن فكرة الواقعية عوضت بشكل ما فكرة التسويغ التي كانت حاضرة بقوة وبشكل أكبر، في مستوى كتاب نظرية العدالة؛ فرهان الليبرالية السياسية كان أكثر واقعية في تعامله مع التعدد المذهبي، وذلك من خلال قبوله بالتعددية التسويغية ذاتها، أي بليبرالية قائمة على منطق التعددية في البناء الاستدلالي ذاته، فهي ليبرالية تعددية على المستوى الإبستيمي وليس على المستوى السياسي فقط، وذلك رغم احتفاظها بحد أدنى من المقررات والحقائق كما سنرى لاحقا.

غير أن هذه التعددية مع ذلك ليست حرة بشكل مطلق، بحيث يمكنها مثلا أن تنتهي إلى خلاصات ومواقف مناقضة بشكل جذري لثوابت المجتمع الليبرالي الديمقراطي، بل إن التسويغات التي يمكن أن تستمدها هذه الثوابت من العمق الديني أو المذهبي المختلف المشارب، هي مجرد تسويغات إضافية أو لنقل استدلالات داعمة، ذلك أن التسويغ السياسي العمومي، هو في الأصل مستقل عن كل معطى مذهبي **self-standing** ذلك أن تصور العدالة الذي يجمع عليه المجتمع الليبرالي الديمقراطي يظل في منأى عن الاشتراط الثقافي بالمعنى المذهبي الديني أو الفلسفي، أو لنقل إن مسألة التسويغ تصبح متراتبة، فهناك التسويغ المرتبط بالثقافة الليبرالية العمومية وهو الأصل في تبرير الاختيارات، كما أن هناك التسويغات المرتبطة بالثقافات، وهي مستوى ثان من البناء الاستدلالي للتصورات المتحكمة في نظام المجتمع الليبرالي.

إن هذه التراتبية هي ما سيجعل الإجماع الحاصل في المجتمع المحكم التنظيم حسب تعبير رولز إجماعا يمس الأسس لكنه قد يختلف في البناء، وهذا ما يمثل المفهوم المركزي لمرحلة الليبرالية السياسية، المتمثل في فكرة التوافق المتشابك **overllaping consensus**.

3. الطابع السياسي الخالص لتصور العدالة وتحييد العامل الثقافي

وإن أكبر فارق يمكن أن نسجله بين تصور العدالة كإنصاف في لحظتها الاستدلالية الأولى وبين مرحلة الليبرالية السياسية، يتمثل في تركيز رولز على الطابع السياسي الخالص لتصور العدالة، ولذلك فإن البناء الاستدلالي لمثل هذا التصور يصبح مستقلا

ثقافيا دون أن يكون مضطرا إلى الدخول في تصنيفات قيمية لهذه الثقافة بحيث يخلق داخلها نوعا من التراتبية القيمية، فبناء المطالب بهذا المعنى يصبح مستقلا وحرا freestanding، مما يعني أن التداول في القضايا التي تهم العدالة من حيث هي تصور عمومي موجه للبنية الأساسية قابل للتحقق داخل بياض ثقافي، كلما تم داخل مجتمع ديمقراطي دستوري، ما دامت الأرضية العميقة لهذه الأنظمة توفر أساسا شبه حدسي يجعل كل المذاهب الأخلاقية الشمولية تُطعِّم جهازها القيمي بهذه المسلمات العامة كلما اقتضى الأمر ذلك، فالثقافات الشمولية comprhensive مطالبة بتعديل جزئي لبعض مكوناتها في ضوء تلك المسلمات، حتى تكون قادرة على المشاركة في التداول العمومي حول الانتظارات والاختيارات.

بهذا تحقق نوعا من التقاطع الضروري مع باقي الثقافات الأخرى، هذا دون أن تكون ملزمة بإلغاء كل مكوناتها الجوهرية، وهو ما يمثل بوجه عام عمق فكرة التوافق المتشابك، مما يسمح لتصور العدالة كإنصاف أن يمثل مرجعا فاصلا وتحكيميا في القضايا الخلافية: « فحين يتقاسم المواطنون تصورا سياسيا معقولا حول العدالة – يقول رولز- فإنهم بذلك يتوفرون على أسس يمكن اعتمادها في إدارة النقاش العمومي حول الأسئلة السياسية الأساسية مما يسمح باتخاذ قرارات معقولة، طبعا لا يهم هذا كل الحالات والقضايا، بل ما نتمناه هو تحقق ذلك في أغلب الحالات الأساسيات الدستورية constitutional essentials وحالات العدالة الأساسية»[130].

4. مبدأ التسامح منسحبا على المجال الاستدلالي عموما

لكن الذي يهم في هذه اللحظة أن معقولية المذاهب الاخلاقية والفلسفية والدينية أصبحت في حال قبول هذه المذاهب بالأسس المركزية للمجتمع المحكم التنظيم، قابلة لأن تصرف واقعيا على أشكال متعددة، وهذا ما يمكنه أن يحَول بشكل فعال دون التوتر والمواجهة بين مكونات المجتمع، مما يعني إمكانية استثمار المفعول التاريخي لفكرة التسامح الديني[131] من خلال سحبه على المجال الفلسفي والأخلاقي أيضا، كنوع من إتمام مهام فكرة التسامح الديني الذي كما رأينا تمثل لحظة ذات أهمية كبرى بالنسبة للثقافة الليبرالية الكلاسيكيةعموماً، ولفلسفة رولز خصوصا. ويمكننا لأجل

130. *Ibid*, intro xxi.

131. تعد فلسفة لوك من خلال رسالة في التسامح، أحد المعالم المركزية في مقاربة قيمة التسامح بالدلالة الليبرالية.

توضيح التناظر بين التصورين أن نستبدل عبارة المذاهب الشمولية بعبارة الكنائس لكي يبدو لنا أن الأمر في هذه الحالة لا يعدو محاولة تعميم فكرة التسامح، وتوسيع مجال تنزيلها وتطبيقها، أكثر من أن يكون ابتداعا لطرح جديد، وهو على أي حال أمر لم يدّعه رولز نفسه أبدا.

يمكن القول إن النظام التسويغي حسب هذا التصور يقتضي من السلطات السياسية أن تقرر في القضايا الأساسية الدستورية والعدالة الأساسية المتعلقة بالبنية الأساسية انطلاقا من قيم سياسية، وذلك من خلال تحييد القيم الدينية والأخلاقية بالمعنى المحلي الثقافي، ثم بعد ذلك عليها أن تبرر هذه الاختيارات للمواطنين حسب منطق العقل العمومي، وحين يتم القبول بهذه القرارات في إطار هذا التداول العمومي، تصبح القوانين المجسدة قرارات متحصلة على الشرعية السياسية الليبرالية، التي تمثل التسويغ الأساسي والمبدئي المشترك، الذي يمكن دعمه فيما بعد بتسويغات إضافية أخرى، لكن يكفي أن تتحقق هذه الخطوات الثلاث : القرار السياسي الصرف، والتسويغ حسب منطق العقل العمومي، وإضفاء الشرعية السياسية على القوانين، ليكون حينئذ المجتمع المحكم التنظيم مستقرا انطلاقا من أسباب معقولة ومقنعة لكل عضو عاقل داخل المجتمع، يقول رولز في هذا الصدد: « إن تصورات المواطنين الأحرار والأنداد حول شرعية ممارسة السلطة السياسية وحول التوافق التشابكي المعقول والعقل العمومي بواجباته المدنية وكذلك حول الاستقرار القائم على أسباب معقولة، كل ذلك يمثل أغلب الأسس المعقولة للوحدة الاجتماعية social unity ذات الصلاحية لدى أعضاء المجتمعات الديمقراطية المعاصرة»[132].

5. الواقعية المعقولة ومطلب إعادة الصياغة

يمكن القول إن المشروع النظري لليبرالية السياسية يتمثل بشكل عام في السعي إلى المحافظة على كل المفاهيم التي تم التأسيس لها في إطار نظرية العدالة، لكن مع المطامنة من المقاصد الاستدلالية المعتمدة في تسويغها العام، وذلك باسم كلمة أخذت تتردد كثيرا في هذا الكتاب، أقصد بها كلمة الواقعية، فالسؤال الموجه لهذا المشروع لم يعد ما هو تصور العدالة الأكثر معقولية على إطلاق؟ وإنما كما يقول رولز : « إن السؤال

132. Ibid., intro xxxix.

الأساس يكمن في البحث عن تصور العدالة الأكثر عمقا والأكثر شمولا، حين نضع الفروض ذات الواقعية المعقولة»[133] .

إن هذه الواقعية المعقولة التي مثلت نوعا من التراجع النظري على مثالية نظرية العدالة هي ما سيسمح بأن تصبح الليبرالية السياسية في خط وسط بين المتصل والمنفصل إزاء نظرية العدالة، بل هي ما سيجعل الأمر يبدو كما لو أنه تكرار لنفس البناء الاستدلالي السابق، لكن مع التخلي من حين لآخر على بعض المكونات الاستدلالية، لكن نادرا ما ستتخلى هذه اللحظة على اللحمة الأخلاقية المترسخة داخل ما يدعوه رولز بالثقافة العمومية **public culture** للمجتمعات الديمقراطية الدستورية، باعتبارها مسلمة من الخطإ العمل على تبريرها بشكل مباشر، لأنها تمثل القناعات الراسخة حول العدالة، لذلك فإن هذه المراجعة ستبدو بالأحرى نوعا من إعادة الصياغة، وهذا ما يعبر عنه رولز بوضوح قائلا: « إن عرض فكرة استقرار المجتمع المحكم التنظيم في القسم الثالث من كتاب نظرية العدالة هو تصور غير واقعي ويحتاج إعادة صياغة **must be recast**»[134] .

6. مراجعة مفهوم الشخص، بين السياسي والميتافزيقي

ومن أهم المفاهيم التي ستخضع لإعادة الصياغة في هذه اللحظة من المسار التنظيري لرولز، مفهوم الشخص ذاته بملامحه التي تم ترسيمها في إطار الوضعية البدئية، والذي يرى صاحب النظرية أنه مفهوم يبدو كما لو أنه يقوم على تضمينات ميتافزيقية، رغم أن الأمر لا يقتضي بالضرورة ذلك، وهنا يعترف رولز بأن هناك بعض المفاهيم التي يمكنها أن تسرب دلالات ميتافزيقية حتى دون أن ينتبه لها هو نفسه، وهذا ما يعبر عنه بشكل صريح حين يكتب: «ليس بإمكاني الاكتفاء بأن أنكر ببساطة وجود أي تعلق وارتباط بالمذاهب الميتافيزيقية، فقد يجوز في الواقع، وجود تضمينات من هذا القبيل حتى رغم ما يقصده المرء فعلا».[135]

إن اتصاف الأشخاص من حيث هم مواطنين بالحرية والندية، أمر يمثل أساسا مرجعيا لتصور كل قدرة أخلاقية ممكنة سواء داخل الوضعية البدئية أو في الحياة الاجتماعية المدنية بشكل عام، لكن هذا التصور اعتمد في الواقع مقدمات كانطية

133. *Ibid.* ,p. 149.
134. *Ibid.* intro. XVii.
135. *Ibid.*, p. 29.

أثناء بناء مشروعية وضرورة هذين الميسمين في الشخصية الأخلاقية، إلا أن مثل هذا التضمين لا يتناسب الآن مع تبسيط المطلب الاستدلالي الذي يمكنه أن يولد ذلك التوافق التشابكي بالمعنى الذي مر بنا سابقا، فهذا سيرهن فكرة العدالة بتصور شمولي مذهبي، وهو ما لا يمكن أن نتخلص منه إلا ببناء تصور سياسي صرف لمفهوم الشخص، أو بالأحرى إعادة صياغة هذا التصور كما سبقت الإشارة.

7. فكرة الهوية والحرية

ويعتبر رولز أن فكرة الحرية اللصيقة بمفهوم الشخص كانت حاملا مهما للاعتقاد بوجود تلك التضمينات الميتافيزيقية، فهي صفة يمكن أن تفهم بدلالات ثلاث:

أولا يمكن أن تفهم بأنها تعني أن الشخص قادر بفعل ما يملك من ملكات أخلاقية أن يُكَون تصوره الخاص عن الخير، لكن هذا لا يتضمن مثلما قد يتصور البعض، أن هذا الشخص ملزم بأن يتبنى تصورا واحدا للخير عبر كل مراحل حياته، أي أن هذه الصفة لا تتضمن بالضرورة وجود ارتباط مذهبي ملزم بهذا التصور أو ذاك، بل إن البعد السياسي لهذه الصفة يقتضي أن يكون هذا الشخص قادرا على الدوام وفي كل لحظة أن يراجع تصوره هذا، إن تعديلا أو تراجعا، وبالتالي فإن الأشخاص الأحرار في المجتمعات الديمقراطية يتم اعتبارهم بمعزل عن تصور الخير أو أنظمة غايات ثابتة، فالشخص بهذا المعنى يملك تصورا عن الخير لكنه لا يتماهى معه، ولذلك حين يغير شخص ما دينه، أو مذهبه الأخلاقي، فإن شخصيته العمومية لا تتأثر بذلك، فهي تتحدد بالقانون الأساسي basic law وليس بالإنتماء المذهبي، ولذلك فإن المجتمع الليبرالي يتنافى مع اشتراط فكرة المواطنة التي تمثل التعبير الاسمى على مفهوم الشخص، بأي انتماء ديني مثلا، وهذا ما يجعلها تتعاطى مع مفهوم الشخص من منظور سياسي صرف.

وهنا يميز رولز بين الهوية السياسية والهوية غير السياسية، حيث يرى أن نظام الغايات الذي يحدده الأفراد لذواتهم في إطار حياتهم الخاصة غير المتصلة بشكل مباشر بالنظام المؤسساتي، يمنحهم هوية أخلاقية تسمح لهم بإضفاء المعنى على حياتهم، وتزودهم بنظام قيمي يشكل حسهم الذوقي والمعياري الخاص، لكن هده الهوية حسب رولز تختلف عن تلك المتصلة بالتزامهم وانخراطهم في بناء مجتمع قائم على تصور العدالة كإنصاف، من خلال بناء ودعم مؤسسات أساسية تضمن تحقق هذا التصور، أو لنقل إن الهوية الشخصية بهذا المعنى تتجسد عبر واجهتين، إحداهما ترتبط

بفكـرة الخـيرات والأخـرى بفكـرة العدالـة، وإذا كانـت الأولى قابلـة لأن تتغـير باسـتمرار بـل وأحيانـا بشـكل فجـائي وجـذري، مثلـما يحـدث حـين تغيـير الديانـة مثـلا، فـإن الواجهـة الثانيـة تظـل مسـتقرة وثابتـة وذلـك نظـرا لاسـتقلالها عـن الواجهـة الأولى.

إن هـذا التدقيـق حسـب رولـز هـو مـا سيسـمح ببنـاء تصـور سـياسي صرف للشـخص، دون الوقـوع في الصعوبـات النظريـة التـي تطرحهـا قضيـة الهويـة الشـخصية في جانـب متصلهـا البيولوجـي والسـيكلوجي، وهـي المسـألة التـي مثلـت تحديـا صلبـا وعنيـدا للبـت النظـري النهـائي، ولذلـك فحسـب رولـز ينبغـي للنظريـة السياسـية أن تتجنـب مثـل هـذه الإشـكالات عـوض السـعي إلى محاولـة حلهـا يقـول رولـز في أحـد هوامـش الليبراليـة السياسـية: « ليـس هنـاك تمييـز حاسـم بـين مشـكل الهويـة الأخلاقيـة أو الهويـة غـير العموميـة للشـخص، وهويتـه الشـخصية، وإن هـذا إشـكال يسـتدعي أسـئلة معقـدة كانـت وجهـات النظـر الفلسـفية مختلفـة حولهـا سـواء في المـاضي أو في الحـاضر، ومـن المؤكـد أن هـذا الاختـلاف سيسـتمر مسـتقبلا، ولذلـك ينبغـي بنـاء تصـور سـياسي للعدالـة يمكنـه أن يتجنـب هـذا المشـكل قـدر الإمـكان »[136].

وإذا نظرنـا مليـا لهـذا التمييـز، يمكننـا أن نجـد لـه نظـيرا في تصـور جـون لـوك لمفهـوم الشـخص، عـلى الأقـل في شـقه الأخلاقـي، حيـث يذهـب لـوك أيضـا إلى أن الشـخص ليـس جوهـرا بالمعنـى الديـكارتي، وإنمـا هـو فكـرة يتـم افتراضهـا لأجـل أن تكـون مسـؤولية العقـود والسـلوكات الأخلاقيـة ممكنـة، مـن حيـث افتراضهـا لهويـة أخلاقيـة ثابتـة، حتـى دون أن يكـون هنـاك مـن دليـل أنطلوجـي عـلى ذلـك، كـما أن هـذا التمييـز بـين الهويـة العموميـة والهويـة الخاصـة قـد كان حـاضرا بشـكل قـوي في فلسـفة ميـل، الـذي كان مـن رواد بنـاء هـذا التصـور المركـزي في الفكـر الليـبرالي، لكـن الفـارق بـين التصوريـن هـو أن الهويتـين معـا يقومـان عـلى المرجعيـة النفعيـة مـن حيـث هـي تصـور شـمولي ينسـحب باعتبـار أداة التفكـير والتـداول عـلى كل مسـتويات الحيـاة الإنسـانية، بينـما ينحـصر منطـق العدالـة كإنصـاف في الجانـب العمومـي المرتبـط بالمؤسسـات، دون أن يكـون معنيـا بالواجهـات الأخـرى.

8. الحرية وفكرة الاستقلالية

ثانيـا يمكـن أن تفهـم صفـة حريـة المواطنـين، باعتبـار أنهـا تفيـد تمتـع هـؤلاء المواطنـين بخاصيـة تجعلهـم مصـدرا مبـاشرا للمطالـب ذات الـوزن والمقبوليـة داخـل المجتمـع،

136. *Ibid*., p. 32.

بحيث بمكنتهم أن يدفعوا ويطالبوا مؤسسات المجتمع بتحقيق شروط تساعدهم على تحقيق تصوراتهم الخاصة للخيرات حينما تكون هذه الأخيرة منسجمة مع التصور العمومي للعدالة، إن استحضار هذه الكفاءة الذاتية في بناء المطالب هو في الواقع تضمين ضروري لأي تصور ليبرالي للمجتمع، حيث يكون المواطن مصدرا أساسيا للصلاحية التداولية، وحيث يمثل المجال الاجتماعي سياق حياة فعلية للفرد، وليس نظاما متعاليا، يتشكل من آليات التدبير والتوجيه المجردة واللاشخصية، وهذا ما يجنب الشخص بهذا المعنى الموت الإجتماعي بالمعنى الذي حدده أورنالدو باترسون O. Paterson [137]، حيث يرى أن العبيد مثلوا نموذجا للكائنات الميتة اجتماعيا رغم حياتها البيلوجية أو الطبيعية، وذلك نظرا لأن كل المطالب المتعلقة بهم وبمصالحهم، كانت تجد أساسها في الأسياد وليس فيهم هم بالذات، مما جعلهم بهذا المعنى يسقطون من خانة التداول الاجتماعي العام إلى مستوى الأدوات الاجتماعية، عوض أن يكونوا كائنات اجتماعية.

إن مفهوم الشخص بهذا المعنى يحرر المجتمع من التراتبية القيمية في كل المجالات ما عدا التصور العام لعدالة، بحيث إنه يسد الباب أمام كل الآليات الأرستقراطية أو الدينية في الهيمنة على أنظمة التسويغ العام داخل المجتمع، فبإمكان كل فرد على حدة أن يؤسس مطالبه ويعدل تصوراته لكي تنسجم مع نظام العدالة العام دون أي وصاية من أحد.

9. الحرية والمسؤولية

وأخيرا تأتي الدلالة الثالثة التي هي في الواقع تحديدا وصدى أخلاقيا للدلالة السابقة، التي يحددها رولز في توفر المواطنين الأحرار على كفاءة تحمل مسؤولية نظام الغايات الذي يحددونه لأنفسهم في انسجام مع تصور العدالة العام، حيث إنهم لا يؤسسون مطالبهم على أساس الفورة السيكلوجية، وإنما بناء على استجابة ميولهم إلى المعقولية العامة الموجهة للتعاون الاجتماعي المنصف، ولذلك فهم قادرون على التنازل عن بعض المطالب أو على تعديلها إذا ما اقتضى الأمر ذلك، وهذا ما يجعل مفهوم الشخص بدلالته السياسية لا يختزل إلى مجرد ملكاته السيكولوجية، بل بالأحرى إلى كفاءته التداولية والأخلاقية بهذا المعنى الضيق، بحيث إن نظام الإنتظارات الذي

137. Cf. Ornaldo Patterson, salvery and social death. Cambredge, mass., harvard university press, 1982 p 337.

يؤسس لقائمة الخيرات الاجتماعية الأولية يصبح مرتهنا بشكل التعاون الاجتماعي وليس بأي جوانية نفسية أو أخلاقية، مما يسمح عند الحاجة بتحييد هذه المعطيات النفسية والتخلص من نظام الرغبات الذي لن يسمح بتحقيق أي مقاربة موضوعية للمطالب، وذلك لأجل بلوغ نظام الحاجيات الذي يسمح بتداول أكثر معقولية.

10. فكرة المجتمع المحكم التنظيم وواقعة التعددية

إن تحمل المسؤولية هذا لا ينفك على الارتباط بفكرة أخرى يعمل رولز أيضا على مراجعتها وإعادة صياغتها، أقصد بها التعاون المنصف داخل المجتمع المحكم التنظيم «إذ أن فكرة المسؤولية تجاه نظام غاياتنا هي فكرة متضمنة في الثقافة السياسية العمومية - يقول رولز- كما يمكن أن تستشف من ممارسات هذا المجتمع، ولذلك فإن التصور السياسي لفكرة الشخص تتمفصل مع هذه الفكرة، كما تعمل على تضمينها داخل فكرة المجتمع كنظام منصف للتعاون».[138]

تتضمن فكرة المجتمع المحكم التنظيم the idea of a well-ordered society [139] حسب رولز ثلاثة أشياء: القبول العام من طرف جميع أعضاء المجتمع بتصور عمومي للعدالة يتم القبول بمبادئه من طرف الكل، ثانيا البعد التنظيمي لهذا التصور وتأثيره على البنية الأساسية للمجتمع التي تعتبر من طرف الجميع أنها تحترم مبادئ تصور العدالة العمومي، ثالثا تتضمن فكرة المجتمع المحكم التنظيم وجود حس للعدالة يجعل جميع الأعضاء داخل هذا المجتمع ينطلقون من وجهة نظر مشتركة تتمثل بالضبط في ذلك التصور العمومي للعدالة، غير أن هذه التضمينات البالغة المثالية حسب تعبير رولز، حينما تسعى إلى أن تصبح تصورا موجها للديمقراطيات الدستورية وبفعل هذا النظام الديمقراطي ذاته، تصبح صعبة التحقق نظرا لواقعة التعددية الراسخة في هذه المجتمعات الديمقراطية، وهي ليست مجرد تعددية تاريخية يمكنها أن تتلاشى بفعل الزمن، بل إنها نتيجة طبيعية للاستعمال الحر للعقل، وهذا ما يجعل التعددية التي تنتج

138. *Op.cit*, J Rawls, p. 34

139. تختار المترجمة الفرنسية أن تؤدي هذه العبارة على الشكل التالي: la société bien ordonnée مغفلة التأكيد على أن الأمر يتعلق بفكرة وليس بواقع اجتماعي، وهذا في ظننا يطمس الفارق المهم الذي يقيمه رولز بين مستوى التنظير المثالي والمستوى العملي للتنزيل الفعلي لما تم التأسيس له نظريا، فهناك فرق بين المجتمع المحكم التنظيم وبين فكرة هذا المجتمع، بين المجتمع الفعلي الذي لا يمكنه أبدا أن يكون محكما بالمعنى الدقيق للكلمة وبين النموذج المثالي الذي يظل دائما مبتغى ومرمى نعدل على أساسه مجتمعاتنا الفعلية. وهذا ما يصرح به رولز بقوله إنه مفهوم بالغ المثالية highly idealized.

عنها تعددية معقولة، لا ينبغي السعي إلى تجاوزها بل العمل على تعديل تصورنا للعدالة بحيث يكون قادرا على الانسجام معها.

كما أن كل محاولة لخلق وحدة اجتماعية على أساس تصور مذهبي واحد يقتضي بالضرورة ما يدعوه رولز بواقعة القمع «the fact of oppression»[140] أي اللجوء إلى سلطة الدولة لأجل حسم الخلاف ورفع التعدد، ولذلك فإن محاكم التفتيش حسب رأيه لم تكن حدثا عرضيا في تاريخ الحضارة الغربية، بل إنه مثل إجراء متضايفا ضرورة مع فكرة السعي إلى توحيد المجتمع حول التصور الكاثوليكي، وهو نفسه الإجراء الذي يمكن أن تحتاجه ليبرالية قائمة على فلسفة ميل أو كانط، وبالتالي فكل توجه نظري يسعى إلى إلغاء التعدد، ينبغي بالضرورة أن يعترف بقبوله بهذا الجانب السلطوي، الذي سيكون في نفس الوقت مسلكا واضحا لإلغاء الطابع الديمقراطي ذاته.

وهكذا فإن أي مجتمع ديمقراطي لا يمكنه أن يتجاوز خلافاته ديمقراطيا إلا من خلال الحصول على دعم الأغلبية، ولأن واقعة التعدد هي أمر جوهري داخل هذا المجتمع، فمن الضروي لأي تصور للعدالة أن يقدم نفسه كأساس عمومي للتسويغ داخل نظام ديمقراطي دستوري، أن يكون قابلا لأن يتم الاقتناع به وتبنيه من طرف مذاهب وعقائد شمولية متباينة ومتضاربة رغم معقوليتها العامة، ففكرة المعقولية لا تتضمن بالضرورة الحسم العقلاني بالمعنى الرياضي في القضايا الخلافية على المستوى السياسي والأخلاقي.

تقتضي واقعة التعددية هذه إذن، أن نشكل فكرة المجتمع المحكم التنظيم انطلاقا من تصور للعدالة يظل ملتصقا ومنحصرا في «المجال السياسي» دون أن يتعداه للمستويات الأخرى وهذا ما يستدعي توفر المواطنين على تصورين للعدالة، أحدهما تصور عمومي ضيق من حيث مجاله الافتراضي والمرجعي، أما التصور الثاني فيتصل بعقيدته المذهبية الشاملة التي تدخل في نوع من المواءمة والانسجام مع التصور العمومي، وهو الأمر الذي يتحقق من خلال جهد فردي وشخصي، يجعل هذا الفرد يتبنى التصور العمومي للعدالة، من جهة أنه يمثل تعبيرا سياسيا مناسبا، أو على الأقل غير متعارض بشكل حاد مع المضامين الأخلاقية لتصوره الشخصي للخير.

140. *Ibid*., p. 37.

إن هـذا التمييـز بـين التصوريـن العمومـي والخصـوصي، هـو مـا سيسـمح بإمكانيـة تحقيـق التوافـق المتشـابك، كـما أن الانسـجام القائـم بـين التصوريــن سـيجعل التصـورات الخاصـة المفتقـدة للمعقوليـة، لا تملـك فرصـا حقيقيـة لـكي تخلـق حولهـا اسـتقطابا يمكنـه أن يشـوش عـلى توجـه الأغلبيـة في تبنـي التصـور العمومـي للعدالـة، وهـو الأمـر الـذي سـيمنح المجتمـع المحكـم التنظيـم خاصيـة الواقعيـة والاسـتقرار.

لكـن الاعـتراف بوجـود هـذه التصـورات المذهبيـة لا يفيـد بـأن تصـور العدالـة مطالـب بـأن يرتهـن بتلـك التصـورات، ولذلـك يؤكـد رولـز عـلى أن تحديـد لائحـة الخـيرات الأوليـة لا ينبغـي أن يتـم انطلاقـا مـن البحـث عـلى قواسـم مشـتركة بـين المذاهـب الغالبـة في المجتمـع، ثـم تقديمهـا للمواطنـين لـكي تتحصـل عـلى التوافـق العـام حولهـا، فسـلوك كهـذا سـيمثل الدلالـة السـيئة لكلمـة السياسـة، إذ أن ذلـك سـيجعل تصـور العدالـة مشـترطا بميـزان القـوى الـذي يمكـن أن يتغـير باسـتمرار ومـن ثمـة فإنـه لـن يكـون عامـلا للاسـتقرار.

عـلى العكـس مـن ذلـك إن الخـيرات الأوليـة، ينبغـي أن تبنـى انطلاقـا مـن الفكـرة المركزيـة المتمثلـة في كـون المجتمـع يقـوم عـلى أسـاس تعـاون منصـف بـين المواطنـين الأحـرار والأنـداد، وانطلاقـا مـن الأفـكار المرتبطـة بهـا، وبالتـالي فـإن مرجعيـة الحكـم عـلى إنصـاف شـكل تعـاوني مـا مـن عدمـه، لا يُقـرَّر انطلاقـا مـن منطـق مذهـب معـين، وإنمـا مبـاشرة مـن الأشـخاص ذاتهـم مـن حيـث هـم مواطنـون كاملـو العضويـة داخـل هـذا المجتمـع المحكـم التنظيـم، فمركـز جاذبيـة التسـويغ العـام هـو الفـرد نفسـه وليـس مرجعيتـه المذهبيـة، « فلـن نضـع- حسـب تعبـير رولـز- أي عائـق مذهبـي أمـام مـا يمكنـه أن يكسـب ولاء المواطنـين بإمكاناتهـم الذاتيـة، بحيـث يمكنـه أن يصبـح موضـوع توافـق تشـابكي»[141].

11. الفرق بين المجتمع المحكم التنظيم والجمعيات والقوميات

إن هــذا الطابــع الســياسي الــصرف للمجتمــع المحكــم التنظيــم، يجعلــه حســب رولــز تجمعـا مختلفـا عـما نجـده في الجمعيـات Association أو في القوميـاتcommunity أمـا في مـا يخـص التمايـز الأول، فيكمـن في أن الانتـماء للمجتمـع لا يتـم عـلى شـاكلة طوعيـة كنتيجـة اختيـار تـداولي، بـل إنـه معطـى أولي يمثـل نقطـة انطـلاق أساسـية لهويتنـا، فنحـن لا نملـك أي هويـة سـابقة عـلى هويتنـا الاجتماعيـة التـي تبتـدئ في التشـكل منـذ ولادتنـا وتنتهـي إلى تمامهـا عنـد مماتنـا، ولذلـك فـإن تصـور العدالـة لا ينبغـي أن يطـرح مسـألة الانتـماء

141. *Ibid.*, p. 40.

بشكل جذري، بل هو مطالب فقط بأن يتضمن مبادئ يمكنها أن تسمح بخلق سياق من الحريات يسمح لهذه الهوية الاجتماعية أن تتحقق بأفضل شكل، كما أن المجتمع الديمقراطي لا يحدد نظام غاياته انطلاقا من أرضية مذهبية على الشاكلة التي يمكن أن تقوم بها الجمعيات، بل إنه يحدد غايات عامة من خلال ديباجة دستورية، وبالتالي فإن الأمر لا يأخذ شكل ترتيب وتنظيم الناس على أسس تمييزية، تشرط قيمة المواطنين بمدى تحقيقهم لمطالب الغايات المذهبية، مثلما قد نجد في التوجهات الكمالية، سواء تحت دواعي دينية أو وطنية أو غيرها، فأي ترتيب للناس على هذا الأساس سوف يحرم تصور العدالة من قوته الإقناعية العمومية.

أما التمايز الثاني فيتمثل في اختلاف المجتمع الديمقراطي على فكرة الجماعة القومية، إذا ما فهمنا هذا المصطلح من حيث تعبيره على فكرة إقامة الوحدة الاجتماعية على أساس عقيدة دينية أو فلسفية أو أخلاقية، فمثل هذه الوحدة الشمولية تتعارض مع محدودية الوحدة القائمة على أساس العقل العمومي، الذي يمكنه أن يحقق ذلك دون التشويش على المبادئ الأساسية للديمقراطية الدستورية، إن المجتمع الديمقراطي بهذا المعنى يمثل أرضية مفترضة بشكل مسبق داخل تصور العدالة الملائم للمجتمع المحكم التنظيم، ولذلك فإن المطلب النظري لليبرالية السياسية لا يتمثل في الانكباب على نقاش جذري لمسألة المجتمع الديمقراطي، بل إنه تمرين تداولي داخل هذا المجتمع من حيث هو واقعة تاريخية، تحتاج إلى تعديل أو تأويل أو إعادة صياغة، لكنها في غنى على مطلب التأسيس إنطلاقا من وضعية الطاولة الممسوحة بالمعنى الديكارتي.

12. وظيفة الفلسفة السياسية ومهام التجريد

ومن هنا يعتبر رولز أن دور ومهمة الفلسفة السياسية داخل المجتمع المحكم التنظيم، لن تتمثل في جلب قناعات جديدة للمواطنين، لكنها مطالبة فقط بأن تتدخل حينما تنهار القناعات المشتركة وتدخل في نوع من التضارب، بحيث توفر آليات تسمح بتنظيم النقاش العمومي، مما يسمح للمواطنين بتمثل المستتبعات العملية للقناعات موضوع الخلاف، وبالتالي فإن القوة الإقناعية لمثل هذه الفلسفة لا تقوم على الإرغام او الإلزام أو الإفحام، بالدلالات الخارجية والقاهرة لمثل هذه العبارات، بقدر ما تدفع الفرد ذاته إلى استخلاص الاستحالات الأخلاقية والمنطقية والتداولية الكامنة في قناعاته الشخصية، وهذا ما يمكن أن يتحقق مثلا من خلال آلية التداول في الوضعية البدئية، التي تسمح باختبار من هذا القبيل.

ولهذا يؤكد رولز على أن العدة المفاهيمية المجردة abstract conceptions التي تتخلل عرضه النظري لليبرالية السياسية، ينبغي أن ينظر إليها من هذه الزاوية، أقصد من حيث هي آليات نظرية لتوجيه النقاش العمومي: « إن عملية التجريد إذن – يقول رولز – ليست مجانية، إنه ليس تجريدا من أجل التجريد، وإنما بالأحرى استمرار في النقاش العمومي حينما تفشل القناعات المشتركة الأقل تجريدا وعمومية في تحقيق ذلك»[142].

نستطيع القول إن رولز في هذه اللحظة يحقق تميزا حقيقيا عن مرحلة نظرية العدالة، فالبعد الثقافي الديمقراطي مستحضر بشكله الواقعي كقناعات أولية، لكن في حالة بلوغ وضعيات خلافية يتم اللجوء إلى عمليات تجريدية غير ثقافية Uncultered [143]، وبالتالي إن التحييد الثقافي ليس كاملا مثلما هو الوضع في مرحلة النظرية.

إذا كانت المفاهيم السابقة تتعلق بالصفات اللصيقة بالمواطن من حيث هو شخص يتمتع بالحرية والمساواة، وكذلك بالمجتمع المحكم التنظيم الذي يمكن ان يحترم هاتين الصفتين في انسجامهما مع تصور مناسب للعدالة يمكنه أن يحقق توافقا متشابكا حوله، فإن رولز ينتقل الآن إلى تحليل هذه الصفات من حيث هي ملكات أخلاقية وفكرية في طور اشتغالها التداولي، وهنا يظهر التمييز الشهير بين فكرة المعقول وفكرة العقلاني الذي ظهر في مرحلة الليبرالية السياسية.

13. التمييز بين مفهوم المعقول والعقلاني

ويعتبر رولز أن مثل هذا التمييز هو أمر حاصل في اللغة اليومية ذاتها، ويضرب لذلك مثلا بالقول: « لقد كان طرحهم عقلانيا باعتبار وضعهم في ميزان القوى، ولكن هذا لا يمنع أنه طرح لامعقول، بل يمكن القول إنه فضيحة outrageous»[144] لكن الاستعمال الجاري في التداول اليومي لا يكفي لكي يؤسس مفهوما في دقته الفكرية المطلوبة، ولذلك سيسعى رولز في إطار المهمة التي أوكلها للفلسفة السياسية، أن يستخلص التضمينات التي توجد داخل هاتين الكلمتين، سيعمد في هذا الإطار إلى مسلك غير مباشر، حيث سيركز على الملامح التي ترتسم بفعل هذه الصفة على الشخص داخل المجتمع، أي أن الدلالة التي سيحاول رسمها ترتبط وظيفيا بالكفاءة

142. *Ibid*., p. 46.

143. مرة أخرى تغفل أودارد بعض العبارات ذات القيمة النظرية الحاسمة فهي حين ترجمتها تغفل تماما هذه الكلمة مستعملة عبارة claire et nette التي لا نرى علاقتها بعبارة رولز.

144. *Ibid*., p. 48،

الأخلاقيــة والسياســية التــي تترتــب عــلى فكــرة العقلانيــة مــن جهــة، والمعقوليــة مــن جهــة أخـرى، لكـن تركيـزه سـينصب خصوصـا عـلى هـذه الأخـيرة، التـي تعـد مكسـبا نظريـا لمرحلـة الليبراليـة السياسـية، عـلى الأقـل في توظيفهـا لأجـل تدعيـم مـا يدعـوه رولـز بالاسـتقرار المعقـول Reasonable stability، مـا دام هـذا المفهـوم وهـذا التمييـز كان حـاضرا في الفلسـفة الكانطيـة مثـلا، مـن خـلال تمييزهـا بـين الأوامـر القطعيـة والأوامـر المشروطـة، بحيـث تعـبر الأولى عـلى فكـرة المعقوليـة، بينـما تعـبر الثانيـة عـلى فكـرة العقلانيـة، لكـن رولـز سيسـعى عـلى الخصـوص إلى اسـتثمار هـذا التمييـز في بنـاء « التصـور السـياسي للعدالـة».

ويُعتـبر الأشـخاص متصفـين بالمعقوليـة حسـب رولـز حـين يكونـون مسـتعدين « في سـياق مـن المسـاواة أن يقترحـوا مبـادئ ومعايـير تمثـل بنـودا منصفـة للتعـاون، كـما يكونـون مسـتعدين للخضـوع لهـا عـن طواعيـة، إذا مـا كانـت لهـم ضمانـات في خضـوع الجميـع لهـا، كـما لهـم الاسـتعداد لمناقشـة البنـود المقترحـة مـن طـرف الأخريـن»[145].

إن صفـة المعقوليـة بهـذا المعنـى لصيقـة بالانتـماء إلى مجتمـع قائـم عـلى نظـام مـن التعاون المنصـف، وبالتـالي فهـي مـا يجعـل العلاقـات الحواريـة والتعاونيـة داخـل هـذا المجتمـع تقـوم عـلى مبـدإ التبادليـة، التـي يميزهـا رولـز عـن الحياديـة مـن حيـث إن هـذه الاخـيرة قائمـة عـلى نـوع مـن الغيريـة التـي مـن الصعـب تحصيلهـا واقعيـا، كـما يميزهـا عـلى فكـرة المصلحـة المتبادلة التـي تظـل مشروطـة بوضعيـة الأشـياء القائمـة ومـدى تحقيقهـا لتأويـج لصالـح الجميـع، إن الأشـخاص المتصفـين بالمعقوليـة، لا يسـندون تصوراتهـم لفكـرة الخـير مبـاشرة، بـل إن تركيزهـم ودوافعهـم تتمثـل في تحقيـق شروط التعـاون المنصـف الـذي يحـترم ضوابـط الحريـة والمسـاواة، وليـس فقـط نتائـج التعـاون، ولذلـك فـإن مثـل هـذه الصفـة تنتفـي عـن أولائـك الأشـخاص الذيـن لا يدخلـون في إطـار تعاونهـم إلا عـلى أسـاس هـذا الدافـع، بحيـث يشرطـون انخراطهـم فيـه بمـدى المردوديـة المبـاشرة التـي تخصهـم بشـكل فـردي، بحيـث يكونـوا قادريـن عـلى فـك الارتبـاط التعاقـدي وخيانـة المبـادئ في كل مـرة تظهـر مصلحتهـم مثـل هـذه الـضرورة، فالتزامهم الاجتماعـي هـو حسـب تعبـير رولـز محـض «إدعـاء عمومـي» public pretense [146].

أمـا الخاصيـة الثانيـة التـي تميـز الأشـخاص مـن حيـث اتصافهـم بالمعقوليـة، عـلى الأشـخاص منظـورا إليهـم فقـط مـن حيـث هـم كائنـات عقلانيـة، هـو أن هـذه الأخـيرة ترتبـط

145. *Ibid*., p. 49.

146. Ibid., p. 50 ترجم اودارد هذه العبارة بالكوميديا العمومية COMEDIE PUBLIQUE.

فقط بتلك الملكات التي تسمح باختيار الوسائل الأكثر فعالية في بلوغ الغايات، لكن هؤلاء الأشخاص لا يمكن أن يقتصروا في مقاربتهم لاختيار الوسائل بمعيار الفعالية، فترتيب الغايات يستدعي ضبط تراتبية لا تقوم دائما على علاقة الوسيلة بالغاية، بل تقتضي استحضار مكان هذه الغاية داخل مشروع الحياة في مجموعه، ولذلك فالاكتفاء بالجانب العقلاني بالمعنى السالف الذكر سيجعل هؤلاء الأشخاص مفتقدين لما يدعوه رولز بالحساسية الأخلاقية moral sensibility، التي تجعلهم يخرجون من الأفق الضيق لفكرة المصلحة، نحو منحى من النظر يسمح بإدماج فكرة المصلحة في مدار يتجاوز الذات الشخصية في حدودها السيكلوجية، فهذه الأخيرة تتحول إلى عائق أمام فعل الانخراط داخل التعاون المنصف للمجتمع المحكم التنظيم» إن الفاعلين العقلانيين يتحولون إلى مرضى نفسيين حينما تكون مصالحهم مرتبطة فقط بربحهم الشخصي».[147]

من الضروري إذن التمييز بين فكرة العقلاني وفكرة المعقول، عوض محاولة استخلاص الثانية من الأولى، فنظرية العدالة كإنصاف في نسختها هذه، تتراجع عن الاعتقاد بأنها جزء من نظرية القرار العقلاني Theory of rational deicision « فما كان على قوله - يعترف رولز- هو أن تقديم أعضاء العقد وطرائق تفكيرهم تستعمل هذه النظرية، ولكن فقط على نحو حدسي» إن هاتين الصفتين حسب رولز ترتبطان بكفاءات أخلاقية مختلفة، حيث إن المعقولية ترتبط بالقدرة على استعمال حس العدالة، بينما تتضمن صفة العقلانية القدرة على بناء ورعاية تصور معين للخير، ولذلك ينبغي أن نستحضرهما معا في اختلافهما، ولكن أيضا في تضافرهما؛ فبدون معقولية سيفتقد الأشخاص إلى أي فكرة عن العدالة من حيث هي تصور عمومي، لكن إقصاء فكرة العقلانية يتضمن في نفس الوقت إقصاء لفكرة الخير، وبالتالي لمبرر انخراط الشخص في التعاون الاجتماعي المنصف، لذلك فإن الوضعية البدئية من خلال حجاب الجهل تخلق نوعا من التداخل المنسجم بين الصفتين، إنها من جهة تسمح للمتعاقدين باعتماد آليات الترتيب والربط الأداتي بين الوسائل والغايات، لكنها بفعل اعتماد حجاب الجهل تمنع تحول هذه الكفاءة إلى بناء مقترحات بالغة الأنانية وبالتالي مفتقدة للمعقولية العمومية.

« إن المعقولية عمومية على خلاف العقلانية» وما يقصده رولز بهذا القول هو أن التفكير المعقول يحتاج دائما أن يتم داخل مجال عمومي منصف، وإلا فإن هذه المعقولية

147. *Ibid*., p. 51،

ستتحول إلى نوع من النزوعات الانتحارية، فإلزام الذات بمقتضيات العدالة دون أي ضمانات بانخراط الآخرين أيضا في هذا الالتزام يعد فعلا غير واقعي حسب رولز، ولذلك فإن المعقولية تحتاج في الواقع إلى افتراض سياق واقعي وثقافة عمومية معينة – على الأقل في ملامحها العامة – تسمح بشروط المعقولية « إن هذا المجتمع المعقول ليس مجتمع قديسين ولا مجتمع نرجسيين، إنه جزء من عالمنا الإنساني، الذي لا نتصوره مجتمعا فاضلا إلا في تلك اللحظة التي يمكن أن تفتقد فيها الفضيلة» [148].

إن التداخل بين الطابع المعقول والطابع العقلاني لا يعتبر ضمانا لتوافق سلس ونهائي داخل المجتمع، بل على العكس من ذلك إن حرية ممارسة هذه الملكات الفكرية والأخلاقية تقتضي الاعتراف حسب رولز بما يدعوه بمسؤولية الحكم وصعوبته burdens of judgment، ويقصد بها صعوبة الحسم في القضايا الخلافية حين يستعمل العقل العمومي داخل سياق من الشرعية السياسية في إطار نظام دستوري، مما يجعل عدم التوافق نفسه واقعة معقولة داخل هذا السياق.

« إن الخلاف المعقول هو ذلك الذي يتم بين أشخاص متصفين بالمعقولية»حسب تعبير رولز التوثيقي، أي بين أشخاص حققوا كل الشروط الأخلاقية والمعرفية التي تؤهلهم لاستيفاء شروط المواطنة الفعلية داخل نظام ديمقراطي دستوري، سواء من حيث قدراتهم الاقتراحية أو من حيث الآليات التي يعتمدونها في تسويغ أطروحاتهم، وفي اختبار وتقييم أطروحات الآخرين.

14. أهمية التمييز السابق في تدبير صعوبة الحكم في المجال السياسي

وهكذا فإن الخلاف بهذا المعنى يصبح نتيجة طبيعية لاستعمال العقل العمومي بتضميناته الاخلاقية والتداولية، وليس حادثا عرضيا، ولذلك فكل سعي لتجاوز هذا المعطى لا يمكن ان يتم بسلطة العقل، وإنما فقط بسلطوية معينة، وهو ما لا يمكن أن يجد تسويغا مقبولا له داخل المجتمع الليبرالي الديمقراطي الدستوري.

إن منبع هذه الصعوبة حسب رولز مرده إلى إلى الثنائية السابقة الذكر بين العقلاني والمعقول، فالجانب الأول يجعلنا نوازن ونقدر حساباتنا الغائية والأداتية حسب منظور متصل بمشروع حياتنا الشخصي، لكن الجانب الثاني يقتضي منا أن نقَوِّم القوة المطلبية للآخرين في تداخل مع مطالبنا الخاصة، وذلك انطلاقا من مؤسسات أساسية، يمثل

148. *Ibid*., P. 54.

مجموعها البنية الأساسية للمجتمع، إن هذا التداخل بين البعد النظري والبعد العملي هو ما يجعل التوافق المطلق صعبا داخل هذا المجال.

ويفصل رولز هذه الصعوبات بشكل يثبت معه أن فكرة الإجماع تصبح مطلبا لا معقولا داخل السياق الليبرالي، رافضا بشكل تام الطرح السلطوي لهوبس، وكل أولائك الذين تبعا له رأوا بأن السماح لمثل هذا التوهان المفاهيمي، قد يمثل خطرا على الإستقرار، وبسبب ذلك دعوا إلى وجوب تخويل هذه السلطة لأحد الاطراف. إن حلا من هذا القبيل حسب رولز، سوف يجعل هذا الاستقرار متهالكا ولا يملك سوى دعامات خارجية ليس غير، وهو ما يجعل منه إملاء يتنافى مع التأسيس الذاتي للقناعات، الذي يمثل أحد الصفات المركزية للمواطن الليبرالي.

يميل رولز بشكل أكبر إلى تصور لوك في مسألة مبدأ التسامح، وبالتالي فهو يرى أنه عوض السعي إلى إلغاء الخلاف ينبغي علينا بالأحرى أن نركز على تنظيمه وتقنينه، بحيث يكون خلافا معقولا ينتج عن الاستعمال الشرعي للعقل، وليس إفرازا سياسيا لأخطاء التفكير ولا منطقيته، من هنا يركز رولز أكثر على ضبط قائمة المصادر المعقولة للخلاف المعقول.

ومن ضمن المصادر التي يمكن أن تبرر الخلاف هناك ما يدعوه باليقين العلمي، إذ نظرا لتعقد الخطاب العلمي وكذلك لتناقضاته المتعددة فإنه يصبح في مستوى استثمار نتائجه داخل الساحة العمومية مصدرا للخلاف، أكثر منه مصدرا للإجماع، كما يمكن أن نستحضر في إطار هذه المصادر المبررة للخلاف المعقول تقييم الأهمية، فهذه الأخيرة يمكنها أن تبرر اختلاف الأحكام لأنها تعتمد نظاما من الاولويات غير قابل دائما لأن يعمم على الجميع، « فهناك في الغالب أنواع متعددة من الاعتبارات المعيارية على طرفي النقاش - يقول رولز - وبالتالي فمن الصعوبة بمكان تحقيق تقييم عام وتام»[149] كما يمكن استحضار الطبيعة الغامضة والهلامية لأحكامنا عامة، ولتلك المرتبطة بالاخلاق والسياسة خصوصا، مما يجعل استعمال مثل هذه الأحكام في إطار الحوار العمومي يفترض وجود تأويل مناسب من طرف الآخر، لكن هذا التأويل سيكون بالضرورة منفتحا على قائمة غير محددة من الإمكانيات، وهذا ما يجعله عاملا منتجا للخلاف، ولا يمكن في هذا المقام اعتماد العقائد الدينية أو الفلسفية لأجل تحديد هذه الإمكانيات التأويلية، لأن تصورات العالم والحياة متعددة بدورها داخل المجتمعات الديمقراطية،

149. *Ibid*., p. 56.

ولذلك فهي إن كانت تمنح مرتكزات وحدة بالنسبة لجزء من المجتمع فإنها لا تصلح لأن تمثل مرتكزا عاما وكونيا للجميع، وهذا ما يفرض على رولز التأكيد على الاعتراف بصعوبة الحكم في المجال السياسي والاخلاقي، بحيث يدعونا إلى أن نضع دائما في اعتبارنا مثل هذا المعطى، يقول رولز في هذا الصدد: « أن نضع في الاعتبار مسؤوليات وصعوبات الحكم يمثل أهميه قصوى لكل تصور ديمقراطي للتسامح»[150].

15. إعادةُ تأهيل التصورات المذهبية

ما سبق يقتضي من التصورات المذهبية ذاتها حسب رولز الدخول تحت مقتضى المعقولية، ذلك أن التعدد داخل المجتمع الليبرالي يقوم على افتراض « وجود عقائد شاملة معقولة» تلزم نفسها ببناء مبرراتها وتسويغاتها قبالة الأطراف المخالفة، على أساس منطق التسامح وليس بناء على منطق الهيمنة والإقصاء، ومن هنا فإن كل مذهب عقدي يقتضي أن يتصف أولا بكونه يعبر على تمرين للعقل النظري، بحيث يكون قادرا على أن يخضع مبادئه وأطروحاته إلى نوع من الإنسجام المنطقي، ولذلك فمن المفروض أن يقدم تصورا مفهوما وعقلانيا للعالم.

فاختلاف المذاهب لا يتضمن التحلل التام من المسالك المشتركة في البناء المنطقي، رغم إمكان وجود تباين في الترتيب القيمي لهذا العالم، من خلال إعطاء الأولية لقيمة على حساب الأخرى، وهنا تظهر الصفة الثانية المتمثلة في النظر إلى هذه المذاهب كتمرين للعقل العملي، مما يقتضي إضفاء المعقولية على هذا الترتيب القيمي، وأخيرا من المهم أن تكون هذه المذاهب تعبيرا على تقليد معين ممتد داخل الجماعة، بحيث يضمن ذلك أن يتوفر كل مذهب على نوع من الاستقرار النظري يحول دون انقلابه الفجائي والكلي. في كل الحالات إن معيار اتصاف مذهب بالمعقولية، لا يحتاج داخل لحظة الليبرالية السياسية لأن يكون دقيقا بشكل مبالغ، وإنما على هذا المعيار أن يتصف بأكبر قدر من التسامح، بحيث يقتنع الجميع «بأن العقيدة المعقولة التي يتم تبنيها من طرف شخص متصف بالمعقولية، هي عقيدة معقولة من ضمن أخرى ممكنة»[151] .

150. *Ibid*., p. 57.

151. *Ibid*., p. 87

16. المساواةُ العقَائدية

ولذلك فإن المواطن الذي يوجد داخل هذا السياق، سيعتبر أن انتماءه إلى مذهب عقائدي معين لا يتضمن أي تفوق على الانتماءات الأخرى، فهناك مسالك معقولة متعددة يمكن أن يتم عبرها الانتماء العقائدي، وبهذا المنطق سيعتبر اعتماد السلطة السياسية كوسيلة للاقناع أمرا غير مقبول، بل لن يكون أصلا أي داع إليه، ما دامت التعددية المعقولة حسب رولز تنفي من الأصل وجود أساس عمومي مشترك صالح لتبرير جميع العقائد داخل المجتمع.

إن اللجوء إلى افتراض تفوق عقيدة أو مذهب على آخر، ومن ثمة تبرير تعميمه على الناس، هو خلط بين صدق الاعتقاد والصدق المعرفي عموما، وهذا الخلط يفتح الباب أمام الجميع دون استثناء في ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة، وهو موقف لا يمكن أن يتوفر داخل المجتمع المحكم التنظيم على أي جاذبية، بل إنه سيبدو حسب رولز طرحا لا معقولا، خصوصا حين اللجوء إلى أدوات الدولة التي هي في ملك الجميع، لأجل حماية مذهب خاص بجزء من المجتمع، ومن هنا فإن الشخص المتصف بالمعقولية لا بد وأن يجد نفسه مقتنعا بلزوم الاعتراف بحرية الاعتقاد، وذلك على أساس فكرة صعوبة أو مسؤولية الحكم، ما دامت السلطة الإلزامية لا يمكن أن تكون في إطار العقل العمومي مبررة في إطار مجال العقائد المذهبية.

17. العمومية كشرط للحوار

إن معقولية العمق المذهبي لأعضاء المجتمع المحكم التنظيم تتحقق في الواقع تحت ضمان شرط العمومية الذي يجعل كل اعتقاد حوارا إمكانيا في سياق شروط عقلانية ومعقولة في نفس الوقت، يدعوها رولز ظروف العدالة «circumstances of justice»، فماذا يقصد رولز بفكرة العمومية في لحظة الليبرالية السياسية؟

إن فكرة العمومية حسب رولز تتضمن ثلاثة مستويات: فهي من جهة تفيد أن المجتمع المحكم يخضع إلى مبادئ هي ذاتها عمومية، وبالتالي فإن الحكم بعدالة مؤسساتها الأساسية يتم من خلال هذه المبادئ نفسها، التي من المفترض أن الجميع يصرح علانية بعدالتها وذلك انطلاقا من أوجه استدلال مشتركة بينهم، أما المستوى الثاني في فكرة العمومية فيتعلق بجانب أكثر عمقا في البناء النظري، يتعلق الأمر بتلك

الأفكار والمعتقدات العامة والعمومية التي تسمح لنا بقبول المبادئ السالفة الذكر، وهي قناعات منهجية يقبلها الحس المشترك من حيث هي موضع توافق عام، لكن بشرط أن تكون: محكمة وليست موضع نقاش[152]، إن هذا المستوى إذن هو ما يمثل الجانب الحدسي في البناء النظري لمبادئ العدالة عموما، فهو ليس منهجا اجتماعيا بالمعنى النظري.

أما المستوى الثالث فيرتبط بالتسويغ الكامل Ful justification، ويقصد به اعتماد التصور العمومي للعدالة بعد اكتماله النظري كأساس مشترك للتبرير والتعليل، حيث إنه سيصبح منوالا خاصا لمقاربة القضايا التي تهم شأن العدالة في المجتمع المحكم التنظيم، أو على الأقل يقول رولز، سيكون هناك دائما أساس تبريري جاهز في متناول أعضاء المجتمع، إذا ما أرادوا الدفع بالاستدلال التبريري للقضايا العامة إلى غاية المنتهى النظري، وهذا يتضمن أنه من الجائز أن لا ينشغل جميع المواطنين بتفاصيل من هذا القبيل، مما يعني أن المستوى السالف الذكر قادر بقوته الحدسية أن يكون مرجعا تسويغيا يغني على التسويغ النظري الفلسفي، لكن هذا قد يكفي بعض المواطنين إلا أنه لا يعفي المجتمع ككل من التوفر على مستويات العمومية الثلاثة، إذ من الضروري للمجتمع إشباع ما يدعوه رولز شرط العمومية الكامل ful publicity condition.

إن هذا الشرط هو ما يسمح في الواقع بضمان معقولية المذاهب الشاملة التي أسلفنا شروطها سابقا، كما أن آلية حجاب الجهل ستكون مطالبة بترجمة المستويين الأوليين في مسالك تبريرها للأطروحات المختلفة التي سيدور التداول حولها، وأخيرا سيكون المواطنون في نهاية مطاف التداول في الوضعية البدئية قادرين أن يصلوا أعلى مستويات التداول والوضوح والإقناع في نقاشهم العمومي.

18. الاستقلاليةُ الأخلاقية العقلاَنية

نستطيع القول إن ما سلف يمثل الجانب الغيري المنفتح في أعضاء المجتمع المحكم، أقصد الاستعداد المعرفي لاستحضار الآخر كمحك لبناء معقولية المطالب والمبررات، لكن البعد الأخلاقي لهذا المجتمع يقتضي توفر كل مواطنيه المعنيين بشكل مباشر بالأفعال التعاقدية على نوع من الاستقلالية الأخلاقية، التي تجعل مقرراتهم وأنماط تفكيرهم تحيل فعلا إلى سُمك فردي لا بد من توافره في كل المجتمعات الليبرالية،

152. *Ibid.*, p. 67.

وإلا ستصبح فكرة الثقافة والقناعات العمومية، ضربا من المسبقات التقليدية التي لا تنسجم مع طبيعة الشخص المتصف بالمعقولية بدلالتها الرولزية.

إن فكرة الاستقلالية لدى رولز هي في العمق احترام لخاصية المساواة والندية القائمة داخل الوضعية البدئية بين المتعاقدين، من حيث إنهم يتوفرون على ملكة أخلاقية تسمح لهم بصياغة ومراجعة عقلانيتين لتصور معين للخير، وكذلك من حيث هم مصدر مباشر للمطالب، وأخيرا من حيث قدرتهم على تحمل مسؤولية غاياتهم، إن هذه الخصائص هي ما يسمح لهم بالتوفر على ما يدعوه رولز بالاستقلالية العقلانية التي تتحقق في إطار الوضعية البدئية من حيث هي نموذج على العدالة المسطرية الإجرائية، بحيث إن كل مبدإ ينتج عنها يكون بالضرورة عادلا، ويميز رولز في هذا الصدد بين العدالة المسطرية الخالصة pure procedural justice وبين العدالة المسطرية الكاملة pefect procedural justice.

إن العينة الثانية من العدالة لا تنسجم مع الاستقلالية العقلانية، لكونها تنطلق من وجود مبدأ مستقل جاهز تتحقق على أساسه عدالة ومعقولية تداول معين، فمثلا الإنطلاق من عدالة التوزيع التكافئي يجعل التداول بين الأطراف المتعاقدين ينصب فقط على مراقبة مدى التزام الأفعال التداولية بهذا المبدأ، دون أن يكون في إطار مهامه التحقق من المبدإ التوزيعي ذاته، على العكس، إن هؤلاء الأطراف لا يكونون في إطار العدالة المسطرية الخالصة ملزمين بتنزيل مبادئ سابقة، فاستقلاليتهم العقلانية تجعلهم غير ملزمين بأي وجهة نظر خارجية عن منظورهم الخاص لموضوع التداول، فهم في هذا الإطار لا يحددون بنود العقد على أساس سلطة إلهية أو نظام قيم سابق على وضعهم التداولي، بل إنهم هم أنفسهم من يحدد في إطار شروط العقلانية مدى إنصاف مبدأ من عدمه حسب كفائتهم العقلانية التداولية. كما أن هذه الاستقلالية تتضمن أن أطراف العقد يتوفرون على نظام أعلى للمصالح يوجه عمليات التداول بحيث توفر شروط تحقق مذاهب معقولة داخل هذ السياق، رغم أن أطراف العقد يكونون على جهل بتفاصيل هذه المذاهب الشاملة، مما يعني أن عقلانية المتعاقدين تستحضر الحاجة الأخلاقية المذهبية للأطراف الذين يمثلونهم دون الحاجة إلى الإنخراط الفعلي في هذا المذهب أو ذاك.

19. الخيراتُ الأولية المعقولة وفكرة الاستقلالية

وعوضا عن اللجوء إلى معايير مذهبية لتقييم المبادئ المعروضة للتداول في الوضعية البدئية، يستحضر رولز مفهوم الخيرات الأولية، التي تتحدد في الحريات الأساسية المرتبطة بمبدإ العدالة الأول، من قبيل حرية الحركة وحرية اختيار المهنة تحت ضمان المبدأ المنصف لتكافؤ الفرص، كما يدخل في إطار هذه الخيرات الدخول والثروات وكل ما يمكن أن يمثل الأساس الاجتماعي لاحترام الذات «فإذا ما كان أطراف العقد مدفوعين فقط بحماية الرغبات المادية والفيزيائية لأولائك الذين يمثلونهم، من قبيل الرغبة في المال والثروة والمأكل والمشرب، فإن الوضعية البدئية ستكون حينئذ- يقول رولز- تمثيلا لتبعية المواطنين عوضا أن تكون تمثيلا لاستقلاليتهم العقلانية»[153] .

ستمثل هذه الخيرات الأولى إذن معالم ومعايير عقلانية عامة تسمح بتقييم مبادئ العدالة المقترحة في الوضعية البدئية، فهي التي تسمح باستحضار مصالح النظام الأعلى للقيم، بحيث يصبح التعاون الاجتماعي ليس مجرد سبيل متفوق في فعاليته لأجل حفظ سبل العيش، وإنما مشروع منوط بمُثل عليا يبحث المتعاقدون على ضمان الوسائل الكفيلة بتحقيقه، وهذا ما سيسمح باستحضار العمق الثقافي للمجتمعات الديمقراطية كمَعلم توجيهي للتداول العقلاني داخل هذه الوضعية.

غير أن تصورات الخير هذه إذا ما ظلت مرتبطة بأفق الفردانية فإنها قد تستدعي آليات سلطوية لأجل ضمان نوع من التجانس بينها، وهذا سيمثل تناقضا مع فكرة الأخلاقية والاستقلالية، كما أن السماح بالتعددية الحرة والاختلاف المفتوح سيمثل عائقا يحول دون تشكل مجال عمومي مستقر، وهنا يلجأ رولز إلى تدقيق مفاهيمي جديد، حيث يميز الاستقلالية العقلانية عن الاستقلالية الكاملة **Full autonomy**.

تتحدد هذه الأخيرة حينما نتجاوز المستوى التمثيلي لأطراف العقد، وننتقل إلى مستوى المواطن الذي يوجه عن طواعية اختياراته العمومية وتموضعاته إزاء المواطنين الآخرين حسب مقتضيات مبادئ العدالة التي أفرزتها الوضعية البدئية، وبالتالي فهي تتعلق بالجانب البنيوي المؤسساتي المتمثل في الشروط الفعلية للتعاون المنصف الذي تمثله الوضعية البدئية، ومن هنا فهذه الاستقلالية هي ذات طابع سياسي وليس

153. *Ibid*., p. 108.

أخلاقيا، فهي متعلقة بسلوك وأفعال المواطنين في المجال العمومي حسب تصور العدالة كإنصاف، وليس بمجرد الجانب الاستدلالي لعمليات بناء هذا التصور.

إن تمييز المستوى السياسي للاستقلالية عن المستوى الاخلاقي، يمثل حسب رولز تجاوزا لشمولية الليبراليات التقليدية من قبيل تلك التي دعا إليها كانط أو ميل، يقول رولز في هذا الإطار: « إن نظرية العدالة كإنصاف تلح على هذا التمييز، إنها تدافع على الاستقلالية السياسية، لكنها تدع للمواطنين كل على حدة مهمة الاستقلالية الأخلاقية لكي يقرروا فيها في ضوء عقائدهم الشمولية»[154].

20. التعاون الاجتماعي المعقول ونظام الرغبات في إطار سيكلوجية أخلاقية

إن انخراط كل الأطراف في مقتضيات التصور السياسي للعدالة، يجعل جميع المواطنين فوق كل شبهة وبمنأى عن كل مؤاخذة above reproch فيما يتعلق بقيمتهم السياسية، ولذلك فالتفاوت الاجتماعي لا يعد نتيجة إخلال بهذا التصور، وإنما هو مجرد ضرورة للتعاون المنصف، أو لنقل بصيغة أخرى إن التفاوت الاجتماعي لا يتضمن التفاوت السياسي، فالمجتمع المحكم التنظيم لا يتشكل من رابحين وخاسرين، ولا من مواطنين أكثر صلاحا وآخرين أقل صلاحا، إن مثل هذه التمايزات قد تجد ما يبررها في المستوى الأخلاقي، ولكنها تبقى بدون مبرر على المستوى السياسي، فحتى وإن لم يكن الجميع فاضلا بالمعنى الكمالي، فإن الجميع يحمل صفة المواطن الصالح بالمعنى السياسي، وهذا ما يقصده رولز بالمساواة.

تسمح الطبيعة العقلانية والمعقولة للمواطنين للتعاون المنصف أن يكون اختيارا واقعيا وليس مجرد يتوبيا نظرية، ذلك أن طبيعة الدوافع لدى كائنات بهذه الصفة تجعل رغباتهم ذاتها وليس مجرد استدلالاتهم النظرية، متوجهة نحو بناء وتحقيق ودعم المجتمع التعاوني المنصف، ويقيم رولز في هذا الصدد تمييزا مفاهيميا بالغ الاهمية داخل نظرية الحساسية الاخلاقية التي تظل في كل الحالات عمقا مركزيا لدعم معقولية تصور العدالة كإنصاف في مجموعه؛ إذ يميز رولز بين ثلاث أشكال من الرغبات: أولا الرغبات المتعلقة بالموضوعات Do وهي تلك الرغبات التي تدور في فلك إشباع الحاجات لموضوعات معينة، دونما الحاجة إلى أي تبرير أخلاقي مباشر لها، من قبيل بعض الرغبات الجسدية الخاصة المتعلقة بالمأكل والمشرب والراحة، وتلك المتعلقة بالأنشطة

154. *Ibid*., p. 78

الترفيهيـــة، ولكـــن أيضا التفاعـــلات العاطفية بـــكل أطيافها، لكـــن هذه الرغبـــات رغم إمكان حياديتهـــا فإنهـــا في الغالب لا تســـتحضر إلا في ظـــل الرغبـــات الاخلاقية الأخـــرى، ثانيا هناك رغبـــات متعلقـــة بمبادئ Dp وهـــي رغبات لا يمكـــن أن تفهم أو تســـتحضر أو توصف إلا على أســـاس مبـــادئ عقلانية ومعقولة، ومثـــل هذه الرغبـــات لا يمكن تصور وجودهـــا إلا في المجال الإنســـاني، وتنقســـم هذه الرغبـــات بدورها إلى قســـمين وذلك تبعـــا إن كانت هـــذه المبادئ عقلانيـــة أو معقولـــة، ففي الحالـــة الأولى تتعلـــق بالفعاليـــة الأداتية، كما تميـــل إلى المردودية الأكـــبر فيما يخص خـــيرات محددة، وبالتـــالي فهي توجه التداول العقلاني ســـواء على المســـتوى الفـــردي أو المســـتوى الجماعي، أمـــا العينة الثانيـــة فتتعلق بتلـــك المبادئ الموجهـــة لتعددية الفاعلـــين حســـب نوع مـــن المعقولية، وهنا يمكـــن أن «نســـتحضر مبادئ الإنصـــاف والعدالة التـــي توجه التعاون الاجتماعـــي، وأيضا فضائل مـــن المصداقية والوفاء»، ويتمثـــل النوع الثالث مـــن الرغبات في تلـــك المتعلقـــة بتصورات خاصـــة Dc بحيث تكـــون رغبتنـــا في الصدور عن مبـــادئ معينة في أفعالنـــا، بدورها مرتبطـــة بتصور عام يتصـــف بالعقلانيـــة والمعقولية، وبهذا فإن ســـلوك المواطنين ســـيكون موجها باســـتدلالات عمليـــة، عوض أن يكتفـــي باعتماد الأعراف والتقاليـــد والعـــادة، مثلما هو شـــأن الرغبـــات المتعلقـــة بالموضوعات، ولذلك فـــإن مثل هذه الرغبـــات لا يمكن أن تختزل بشـــكل كامل للجانب الســـيكلوجي بالمعنى العاطفـــي، إنها تقوم على دوافـــع متعلقة بمبـــادئ وتصورات، وهذا مـــا يجعلها أقـــرب ما تكـــون إلى الإرادة الخيرة بدلالتهـــا الكانطية، إنها دوافع وليســـت فقـــط ميولات.

إن رغبـات المبـادئ ورغبـات التصـورات هـي مـا يجعـل التـداول والاختيـار الاجتماعيـين متعلقـين بتحقيـق مُثـل مدنيـة معينـة، وليـس مجـرد مسـاومة قائمـة عـلى منطـق المرابحـة، وتتضمـن الرغبـة في تحقيـق المثـال السـياسي للمواطنـة، تملـك المواطنـين سـيكلوجية عقلانيـة ومعقولـة تتمظهـر في الجوانـب التاليـة: أولا، القـدرة عـلى اسـتحضار وبنـاء تصـور للخـير، وتمثـل تصـورات العدالـة يشـكل أحـد رغبـات التصـورات الاساسـية، ثانيـا، الاعتقـاد في وجـود مؤسسـات عادلـة ومنصفـة، وبالتـالي الاضطلاع بدورهـم داخـل التعـاون المنصـف الموجـه مـن خـلال هـذه المؤسسـات، حـين يكـون لهـم ضـمان معقـول بالتـزام الآخريـن أيضـا بهـذا التعـاون، ثالثـا، إن هـذا الاعتقـاد ينمـي ثقـة المواطنـين في بعضهـم البعـض، رابعـا، إن هـذه الثقـة تـزداد بشـكل مضطـرد بقـدر دوام هـذا التعـاون، وهـو مـا يجعـل هـذا الاحسـاس يصبـح ثقافـة راسـخة داخـل المجتمـع.

هكـذا إذن تصبـح الحساسـية الاخلاقيـة للأشـخاص المتصفـين بالمعقوليـة، متسـاوقة مـع الطبيعـة التعاونيـة المنصفـة للمجتمـع، مـما يحـول هـذه الحساسـية إلى ثقافـة عموميـة، ومـما يضمـن للمجتمـع المنصـف مـبررات داخليـة وخارجيـة Internal and external reasons ويمثـل هـذا التوصيـف لطبيعـة الدوافـع والرغبـات، مـا يدعـوه رولـز بالسـيكولوجية الأخلاقيـة التـي يعرفهـا كالتـالي: «أسـجل بـأن الأمـر يتعلـق بسـيكلوجية أخلاقيـة مسـتخلصة مـن تصـور سـياسي للعدالـة كإنصـاف، فهـي ليسـت سـيكلوجية مرتبطـة بالعلـوم الإنسـانية وإنمـا بالأحـرى بخطاطـة تصـورات ومبـادئ تُعتمـد لأجـل التعبـير عـن تصـور سـياسي للشـخص ولمثـال المواطنـة»[155]، إن مـا يعنيـه رولـز بهـذا التدقيـق هـو أن البنـاء النظـري لتصـور العدالـة كإنصـاف غـير مطالـب بالإنطـلاق مـن منهـج علمـي دقيـق، وإنمـا مـن مقدمـات ذات معقوليـة ومقبوليـة في المسـتوى العمـلي، مـن حيـث قابليتهـا لأن تمثـل مرتكـزا للتـداول بـين عمـوم المواطنـين، وليـس قوانـين ومبـادئ علميـة لا تصلـح إلا داخـل التـداول الأكاديمـي، ولذلـك فهـي سـيكولوجية مرتبطـة بالفلسـفة السياسـية مـن حيـث هـي جهـد لتوضيـح المضمـرات الراسـخة داخـل ثقافـة معينـة، دون أن تكـون بالـضرورة منهجـا كشـفيا إبداعيـا مثلـما هـو المنهـج العلمـي، ولهـذا يعتـبر رولـز أن سـيكولوجيته الأخلاقيـة ذات طابـع فلسـفي وليسـت سـيكولوجية علميـة.

21. الطابعُ البنائِي للّيبرالية السياسية في مقابل الطابع الحدسي

ينتقـل رولـز بعـد هـذه المقاربـة الاسـتنباطية التوصيفيـة لتضمينـات الملـكات المعرفيـة والأخلاقيـة للمواطنـين، إلى تنـاول البعـد المنهجـي الموجـه لـكل أفعالـه التنظيريـة، والـذي يتمثـل في الطابـع البنـائي الـذي يميـزه عـن التوجـه الحـدسي الغالـب في المقاربـات الأخـرى لنظريـة العدالـة، وتعتـبر التدقيقـات المفاهيميـة لمسـألة البنائيـة السياسـية إحـدى أهـم الانعطافـات التـي عرفتهـا لحظـة الليبراليـة السياسـية، لأن مرحلـة نظريـة العدالـة كانـت تبـدو في حـالات متعـددة بأنهـا تعتمـد منهجـا حدسـيا، كثـيرا مـا جعلهـا تبـدو كـما لـو كانـت تنويعـا عـلى النفعيـة عـوض أن تكـون بديـلا لهـا، لكـن ترسـيخ التمييـز بـين خاصيـة العقلانيـة والمعقوليـة، وكذلـك فكـرة التعدديـة المذهبيـة المعقولـة، وأخـيرا مطلـب التوافـق المتشـابك، كل ذلـك جعـل نظريـة العدالـة كإنصـاف تأخـذ منحـى منهجيـا أكـثر تمايـزا واختلافـا عـلى التوجهـات الحدسـية.

155. *Ibid*., p. 87.

ويعتبر رولز ان هناك علاقة تقابل واضحة بين التصور البنائي للعدالة وبين التصور الحدسي المعتمد في الواقعية الإثيقية، فإذا كان هذا الأخير ينطلق من وجود نظام مستقل من القيم سابق على المنهج أو السيرورة المنتجة للمضمون الأخلاقي، فإن البنائية على العكس من ذلك ترى أن عدالة وإنصاف مضمون النظرية يقوم على عدالة هذه السيرورة بالذات، ولذلك فإن مضمون النظرية مشروط ببنيتها، يقول رولز في هذا الاتجاه «إن البنائية السياسية هي أحد مسلكيات النظر إلى بنية ومضمون تصور سياسي معين، تفترض أن بلوغ التوازن المنعكس، يكون نتيجة توليد سيرورة بنائية معينة لمضمون هذا التصور، وتتمثل هذه السيرورة في مسلك الوضعية البدئية»[156].

وفي إطار المقارنة التمييزية التي يجريها رولز بين البنائية والحدسية يحدد التعارض بينهما في أربع ملامح:

أولا، ينطلق التوجه الحدسي من كون صحة المبادئ والأحكام الأخلاقية مستقلة عن القيم الأخلاقية، بل وعلى الفاعلية العقلية للإنسان، بحيث لا يمكن للعقل أن يفسرها وإن كان قادرا على إدراكها، على عكس هذا الطرح تعتبر البنائية أن هذه المبادئ والأحكام هي اختيار لفاعلين عقلانيين داخل وضعية مشروطة بمقتضيات المعقولية.

ثانيا، تتسم الحدسية باعتبارها المبادئ الأخلاقية موضوعا للمعرفة النظرية، فهي نوع من الحدس الذي يتم تنظيمه بشكل تأملي على غرار المعرفة الرياضية والهندسية، وعلى خلاف هذا القول ترى البنائية أن سيرورة بناء مضامين تصور العدالة، يرتبط بالعقل العملي وليس بالعقل النظري، حيث إن هذا الأخير يتعامل مع المعرفة من حيث هي معطيات موضوعية، بينما يعمل العقل العملي على بناء موضوعات تستجيب لمواصفات محددة، مثلا حينما نعتبر أن الغاية من السيرورة النظرية هي بناء تصور نظام دستوري معين.

ثالثا، تعتمد الحدسية تصورا مختزلا للشخص، إن بناء النظام القيمي لا يستنبط مباشرة من تصور الشخص، بل إنه نظام معطى للحدس ينبغي على الشخص فقط أن يتعرف عليه، من حيث هو ذات معرفة، في مقابل ذلك نجد أن البنائية تستعمل مفهوما للشخص أكثر تعقيدا، وهذا ما يتجلى واضحا من ارتباط النظام التعاوني للمجتمع بطبيعة هذا الشخص ذاته، أي من حيث تملكه وتحكمه في ملكات أخلاقية تتضايف

156. *Ibid*., p. 90.

مـع فكـرة التعـاون المنصـف، وهـي حـس العدالـة، والقـدرة عـلى صياغـة تصـور للخـير كـما سـلف التفصيـل أعـلاه، وبالتـالي فـإن فكـرة الشـخص داخـل السـياق النظـري لليبراليـة السياسـية، ليسـت مجـرد عامـل نظـري بـدون أي عمـق أخلاقـي، بـل إنـه جـزء مـن النظريـة السياسـية يطبعهـا بسـماته الأخلاقيـة العامـة - المتعلقـة بالملـكات وليـس بالعقائـد الأخلاقيـة طبعـا - كـما أنـه ينطبـع بهـذه النظريـة مـن حيـث تجسـيده للثقافـة العموميـة الراسـخة في المجتمـع العـادل.

رابعـا، تنطلـق الحدسـية مـن فكـرة الحقيقـة التقليديـة، فهـي تعتـبر الأحـكام الأخلاقيـة صحيحـة حينـما ترتبـط بنظـام القيـم، وتصـوغ أطروحاتهـا بشـكل متطابـق مـع هـذا النظـام المتعـالي والمسـتقل، إلا أن مثـل هـذا التصـور يتعـارض بشـكل عميـق مـع فكـرة التعدديـة المعقولـة التـي تحكـم البنائيـة السياسـية، ففكـرة المعقـول رغـم أنهـا تطبـق عـلى الأحـكام والموضوعـات والأفـراد والمؤسسـات، فإنهـا لا تحـصر نفسـها في تصـور محـدد، بـل هـي في كل مـرة مطالبـة بتحديـد المعايـير التـي تعتمدهـا في بنـاء معقوليـة مـا هـي بصـدده، ولذلـك فـإن البنائيـة لا تؤكـد الحقيقـة كـما لا تنفيهـا، بـل تـترك لـكل تصـور شـمولي أن يؤسـس بطريقتـه الخاصـة لمعقوليـة طـرح معـين، وهـذا مـا يسـمح بالتوافـق التشـابكي، بينـما فكـرة الحقيقـة الواحـدة مـن حيـث هـي تطابـق، تسـد البـاب في وجـه تطابـق مـن هـذا القبيـل.

22. بنائيةُ الليبراليّة السياسية وبنائيةُ كانط

تتميـز بنائيـة نظريـة العدالـة كإنصـاف بشـكل واضـح عـن التوجهـات الحدسـية التـي كانـت غالبـة في الثقافـة الانجلوسكسـونية عمومـا، لكـن مـع ذلـك لا ينبغـي الاعتقـاد بـأن منهـج رولـز هـو اسـتمرار سـلس للتقليـد الكانطـي الـذي عـد مـن طـرف رولـز في مرحلـة «عدالـة وديمقراطيـة»[157] أحـد رواد المنهـج البنـائي، ففـي لحظـة الليبراليـة السياسـية سـيخضع كانـط ذاتـه إلى المراجعـة، وسيسـجل رولـز نقـاط تبايـن بنائيتـه عـن تلـك التـي أسـس لهـا كانـط، والتـي هـي في كل الأحـوال بنائيـة أخلاقيـة وليسـت بنائيـة سياسـية مثلـما هـو شـأن ليبراليـة رولـز.

إن أول نقـط اختـلاف بنائيـة كانـط طابعهـا الشـمولي ومثاليتهـا الأخلاقيـة التـي تجعـل مسـألة الاسـتقلالية ضرورة ثابتـة في كل أحـوال الوجـود الأخلاقـي للشـخص، والحـال إن مثـل هـذه الـضرورة بالمعنـى الأخلاقـي تصبـح حائـلا دون تحقـق التوافـق التشـابكي، مـما

157. أقصد المرحلة الفاصلة بين إصدار نظرية العدالة والليبرالية السياسية.

يجعلها لا تصلح لكي تكون أساسا تسويغيا لنظرية العدالة كإنصاف من حيث هي نظرية تؤسس استقرارها على توافق من هذا القبيل.

أما وجه الاختلاف الثاني فيتمثل في أن مبدأ الاستقلالية بالنسبة لليبرالية السياسية يتمثل في إمكان تبرير معقولية نظام القيم من خلال عمق مذهبي ينتمي إلى الثقافة العمومية في إطار التعددية المعقولة، وبالتالي إن الاستقلالية بهذا المعنى السياسي تعد تبعية من منظور الفلسفة الكانطية، فإذا كانت الأولى تستعمل استقلالية مذهبية doctrinal autonomy فإن الثانية تعتمد استقلالية تكوينية لا تسمح باستعمال أي شكل من المرجعية المذهبية constitutive autononomy، ويعتبر رولز أن كانط ذاته أصبح يشكل تاريخيا، جزءا من الثقافة العمومية لليبرالية، وبهذا فإن فلسفته يمكنها ان تحضر ضمن فلسفات أخرى، لكن لا يمكن أن تعد أساسا لتصور العدالة كإنصاف، التي لا يمكنها أن تتحول إلى نوع من المثالية المتعالية.

إن مفهوم الاستقلالية بالمعنى الكانطي حسب رولز غارق في المسبقات الميتافزيقية، التي هي جزء لا يتجزأ من المذهب المثالي، والحال أن كل الأفكار التوجيهية التي تعتمدها نظرية العدالة في صورة الليبرالية السياسية لا تصل إلى حد الانتظام المذهبي، وهذا بالضبط ما يسمح لها كنظرية أن تلعب دور إطار للتوافق المتشابك بين المذاهب المعقولة، أي أنها لا تدخل في إطار مزاحمة أو مغالبة مذهبية، فهي ليست ضد أو مع، وهذا ما يمثل نقطة قوتها، على العكس إن شمولية البنائية الكانطية لا يمكنها أن تتجنب هذا البعد النقدي الجدلي مع المذاهب الأخرى، وهذا وجه الاختلاف الثالث.

أما الاختلاف الرابع فيتحدد في المرامي العليا للمشروع الكانطي، الذي يمكن القول إنه يحاول أن يثبت أن العقل النظري والعقل العملي هما الحكم النهائي في كل القضايا الخلافية، وهذا ما يجر بنائية كانط إلى الخوض في مواضيع تتجاوز البعد السياسي، على عكس العدالة كإنصاف التي تقتصر في رهانها على النظرية السياسية وحسب، وبالتالي فإن فكرة التوافق التشابكي يعد كافيا بالنسبة لاستقرار وتبرير النظرية السياسية، على خلاف المقتضيات الاستدلالية الكانطية، التي تحتاج إلى أكثر من التوافق، كل ما سبق يجعل حسب عبارة رولز: « كل اختلاف يمكنه أن يذهب بعيدا بحيث نميز نظرية العدالة كإنصاف عن البنائية الكانطية» [158] .

158. *Ibid*., p. 101.

وتعد هذه القطيعة في الواقع تحولا حقيقيا داخل نظرية رولز التي أصبحت في هذه المرحلة تسعى إلى التخلص من الطابع الأخلاقي لكي تنحصر في المجال السياسي، لكن مع ذلك لا يمكن القول إن رولز تحول بشكل كامل عن مكتسبات النظرية الكانطية، فقد سعى في الواقع فقط إلى تحويل مراميها إلى المجال السياسي، ووضع حدود شرعية جديدة لتلك المفاهيم التي راهنت هي نفسها على ضبط الحدود الشرعية للعقل العملي والنظري معا، ولهذا سيدعونا رولز إلى تحويل الغاية الفلسفية نحو أهداف المجال العمومي باعتباره مجال السياسية بامتياز «مع ذلك» تقبل هذه النظرية تصور الفلسفة من المنظور الكانطي من حيث هي دفاع، لكن على النقطة التالية: إن الفلسفة تنظر إلى ذاتها في شروط معقولة عامة من حيث هي دفاع على إمكانية نظام ديمقراطي دستوري عادل»[159].

إن غاية الطابع البنائي لتصور العدالة كإنصاف هي بالضبط توفير الشروط النظرية لهذا النظام الدستوري العادل، ولذلك فإن الغايات العليا للفكر الرولزي، ليست هي الكمال النظري الاستدلالي، بقدر ما هي بحث وسعي إلى تحصيل كفاءة وفعالية تصلح للإشتغال داخل الثقافة العمومية، ولذلك فإن الطابع البنائي لا ينسحب على كل مكونات النظرية، فهو وإن كان حاضرا في جانب المضامين والمبادئ التي تنتج عن سيرورة بناء عادلة، فإنه في جانب آخر غير بنائي، وإنما يكتفي بوضع عدة طرق للعرض دون ما حاجة إلى بنائها بشكل كامل: « هل الوضعية البدئية ذاتها بنائية، كلا لقد وضعت ببساطة»[160] - يقول رولز -.

لكن مسلكها في عرض المبادئ العامة لتصور العدالة داخل مجتمع محكم التنظيم، وعلى أطراف عقلانية ومتصفة بالمعقولية، يظهر أنها تمثل عاملا عادلا في توجيه التداول النظري داخل هذا المجتمع، وهذا ما يبرر قبولها، إن الأمر بهذا المعنى هو أقرب ما يكون إلى الرياضيات الأكسيومية، حيث إن البناء لا ينصب على كل عنصر على حدة، بل إن العناصر لا تأخذ قيمتها إلا في الاقتصاد العام للاستدلال، فليس كل عنصر قابل للتبرير منذ البداية، بل يلزم انتظار اكتمال حلقة الاستدلال، ويبدو أن أثر سيدجويك الداعي إلى السماح بتنويع المصادر المنهجية حاضر بشكل واضح في هذا الطابع الجديد الذي تأخذه بنائية الليبرالية السياسية، حيث يجد رولز نفسه مضطرا إلى الاعتراف بوجوب الانطلاق من عناصر قبل استدلالية «في الختام نجد إذن - يقول رولز - بأن ليس كل

159. *Ibid*., p. 103.

160. *Ibid*., p. 104.

شيء خاضع للبناء، فنحن بشكل ما في حاجة إلى مواد نبتدئ منها، لذلك يمكن القول على وجه التحديد إن البنائية لا تطال إلا المبادئ العامة المحددة للعدالة بصفة عامة»[161].

قد يبدو في الظاهر أن مثل هذا الاعتراف هو مساس بالكفاءة النظرية لتصور العدالة كإنصاف، على اعتبار أنه تصور غير قادر على بناء جميع مكوناته النظرية، لكن إذا نظرنا جيدا فإن محدودية مطلب البنائية داخل هذا التصور هو ما يمنحه كفاءة التوجيه والتأطير النظري للأنظمة الديمقراطية الدستورية، لكونه يفتح هامشا مهما للاعتقادات الخاصة، وبالتالي للتعددية، وهو ما كان ليتحقق لو أن الليبرالية السياسية تحولت إلى نسق استدلالي مبني نظريا بشكل كامل، مثلا على غرار ما نجد في الماركسية، ولذلك فينبغي النظر إلى بنائية رولز من حيث هي بنائية سياسية وليست بنائية نظرية.

23. خصوصيةُ الطابعَ الموضوعي لليبرالية السيَّاسية

هذه الخصوصية سوف تجعل الليبرالية السياسية تقدم أيضا فهما جديدا لمطلب الموضوعية، يقتضي أن توفر النظرية إطارا عموميا للفكر يسمح ببناء حجية الحكم، وهذا ما يتحقق حينما يتوقف تصور سياسي ما على التعبير عن الحالات النفسية للأعضاء، لكي يتمكن من التحول إلى مرجعية نظرية لبناء الحجج بشكل تبادلي داخل المجال العمومي من خلال تمرين ملكات الحكم عوض البقاء في المستوى البلاغي الخالص، ولذلك فإن مقتضى الموضوعية ينبغي أن يحدد بالضبط ما هو الحكم الصحيح من وجهة نظره، بحيث يمثل مرجعية القيمة الصدقية للأحكام، وهذا ما يحققه تصور العدالة من خلال تمكنه من خلق تراتب بين المبادئ، ومن خلال اعتماد تضمينات مفهوم الشخص ومفهوم المجتمع المحكم التنظيم، التي وحدها تحدد معقولية وعقلانية الأحكام، كما أن الموضوعية تقتضي تنظيم أولويات النظام التبريري، بحيث يكون أعضاء المجتمع ومؤسساته، قادرة على تصنيف قوة المبررات على أساس موضوعي دون أن تخلط بين الأولية الشخصية والأولية العمومية، ويبدو هذا واضحا مثلا في ترتيب مبدأي العدالة، وأسبقية مبدأ الحرية على مبدإ التفاوت.

يعبر رولز على هذا المقتضى بقوله: « إن فهم معنى تصور الموضوعية يكمن في عدم الاعتقاد بأن مجرد الإيمان بكون شيء ما معقولا بالنسبة لمجموعة أو لفرد، يكفي

161. *Ibid*., p. 106.

لأن يجعلـه كذلـك»[162] لكـن الموضوعيـة في مجـال النظريـة السياسـية تقتـضي أن نضـع في اعتبارنـا مسـألة التوافـق بـين الفاعلـين المتصفـين بالمعقوليـة، فهـي موضوعيـة لا تتأسـس في نـوع المجـال التجريـدي الفـارغ، إنهـا موضوعيـة تشـاركية إن شـئنا القـول، تجعـل عمليـة الاسـتدلال تتـم دائمـا بالمعيـة، فحجيتهـا لا تقـوم فقـط عـلى أناقتهـا المنطقيـة، بـل لا بـد لهـا مـن اسـتحضار قدراتهـا الإقناعيـة داخـل مجتمـع محكـم التنظيـم.

إن الموضوعيــة بهــذا المعنــى ينبغــي أن تســتحضر كل هــذه المقتضيــات، كــما أن شرط الإنخــراط في المجـال العمومـي يقتـضي أن يعـترف المواطنـون بهـا، مـما يجعلهـا تمثـل خلفيـة مشـتركة للأحـكام، ومـن ثمـة للتوافـق العمومـي، الـذي يمثـل حاضنـة نظريـة لتشـكل مـا يدعـوه رولـز تبعـا لنادجـل Nagel [163] وجهـة النظـر الموضوعيـة التـي تمثـل النـواة المركزيـة لمعقوليـة الخطابـات المتداولـة داخـل المجـال العمومـي، والتـي تقتـضي حـصر متطلبـات الموضوعيـة فيـما يؤسـس لتوافـق عـام في السياسـة، دون السـعي إلى بنـاء أحـكام صحيحـة عـلى العمـوم، فمثـل هــذه المهمــة التــي لا تعــد مطلبــا للنظريــة السياســية، وإنمــا تــوكل إلى المذاهــب الأخلاقيــة الشـمولية التـي تسـعى إلى تصـور للحقيقـة مختلـف عـن التصـور المحـدود الـذي يبتغيـه تصـور العدالـة، والـذي يعـد كافيـا رغـم محدوديتـه.

إن مثـل هـذه المحدوديـة هـي مـا يجعـل موضوعيـة النظريـة السياسـية لا تلـزم نفسـها بـأن تكـون موضوعيـة سـببية، فهـي إذن لا تطالـب نفسـها بتفسـير ترابطـي، يدمـج التنظـير السـياسي داخـل نظـام إدراكي حـسي يربـط المفاهيـم السياسـية بسلسـلة مـن العلـل تجعلهـا تعـود في المنتهـى إلى مكونـات ماديـة، مثلـما حاولـت السـيكلوجية المعرفيـة أن تقـوم بـه حيـال المفاهيـم الفيزيائيـة، إن مقاربـة مـن هـذا القبيـل بإمكانهـا ان تمثـل طلبـا معقـولا إذا مـا تـم اعتبـار تصـور العدالـة كإنصـاف كجـزء مـن معـارف العقـل النظـري، لكـن لأن مثـل هـذا التصـور يرتبـط بشـكل أسـاسي بالعقـل العمـلي، الـذي كـما سـبقت الإشـارة، لا يتلقـى موضوعاتـه إدراكيـا وإنمـا يؤسسـها عـلى منـوال مطالـب محـددة، فـإن تصـور العدالـة كإنصـاف يظـل بمنـأى عـن مثـل هـذه الموضوعيـة السـببية.

وفي رأينـا إن كانـت مثـل هـذه المراجعـة تخلـق نوعـا مـن المسـافة مـع الفكـر النفعـي، فـإن هـذا الجانـب البنـائي يوحـي بقرابـة مـا مـع النزعـة الاصطناعيـة لهوبـس، ذلـك أن اسـتبعاد مفهـوم الارتبـاط السـببي يصبـح أقـرب مـا يكـون إلى القـراءة السـيميائية منـه إلى القـراءة

162. *Ibid*., p. 116.

163. *Ibid*., p. 152.

الميكانيكية، فالمهم بالنسبة للمطلب النظري في المجال السياسي هو قوة دعم الاستقرار، حتى وإن كانت غير قابلة لتفسير محكم في ترابطاته العلية: « إننا لا نطلب في الحكم الأخلاقي والسياسي أن تكون مبرراته مرتبطة بسيرورة علية مناسبة ولا نطلب تفسيرا لهذه السيرورة وإنما - يقول رولز - سيكفي أن تكون هذه المبررات قوية لتحقيق الاستقرار»[164]. إن غاية النظرية السياسية في نهاية المطاف ليست هي تحقيق الإجماع وإنما الحد من الفرقة والاختلاف، وهذا مطلب يتوافق مع العقل العملي حتى وإن كان قد يطرح مشكلا بالنسبة لمطالب العقل النظري. ويشير رولز في هذا الصدد إلى أعمال كوين W.V. Quine التي نفت مطلب الإجماع حتى في مجال العلوم الفيزيائية التي تعتبر أرقى تعبير عن العقل النظري، مما يعني أن الحد من الاستيهامات الموضوعية التي غلبت على العلوم الاجتماعية، لا يعد انتقاصا من القيمة النظرية بقدر ما هو اعتراف بواقعية المحدودية، ومن ثمة التوفر على كفاءة مرجعية أفضل داخل المجال السياسي the scope of political constructivism.

إن المجال أو المدى السياسي لتصور العدالة كإنصاف يعد الملمح المميز لمرحلة الليبرالية السياسية، حيث إن التخلي عن التركيز على مطلب العقلانية خصوصا داخل البناء النظري، واعتماد مفهوم المعقولية، سيجعل مطلب التوافق هو الغاية القصوى للنظرية السياسية، على اعتبار أنه إن كان هناك تصورا عقلانيا واحدا بالمنطق النظري، فإن هناك تصورات معقولة متعددة ممكنة ومشروعة بالمنطق السياسي.

وسيجعل هذا التحويل السياسي مفهوم التوافق التشابكي مفهوما أساسيا داخل الليبرالية السياسية، وذلك بالإضافة إلى مفهوم العقل العمومي الذي سنحاول في عجالة الإلمام بدلالاتهما في مرحلة الليبرالية السياسية.

24. مفهومُ التوافق التشَابكي

إن تصور العدالة كإنصاف حسب رولز يتميز بشكل عميق عن التقليد الفكري الذي امتد من اليونان، مرورا بالمدرسية المسيحية، ونهاية بالنفعية، وذلك لأنه لا يسعى إلى التقيد بمذهب شمولي عقلاني واحد يمكنه أن يقدم تصورا نهائيا لمفهوم الخير، على عكس المذاهب الأخرى التي كانت مسكونة بهاجس أصيل يتمثل في الإجابة على سؤال مركزي: ما هو التصور الأصح للخير؟ « إن السؤال الذي حاول التراث

164. *Ibid*., p. 117.

السياسي الإجابة عنه، لا جواب له في الواقع، فليس هناك أي عقيدة شمولية تصلح للنظام الدستوري»[165] فالنتيجة الطبيعية لممارسة التفكير على أساس العقل العملي، داخل سياق ديمقراطي، هي الانتهاء إلى تصورات معقولة متباينة ومتعددة، وهو أمر واقع لا يجوز السعي إلى تجاوزه، على اعتبار أن هذا التعدد هو أحد مظاهر الحرية والمساواة، فإلغاؤه هو نسف لطبيعة الشخص الليبرالي، ومن ثمة المجتمع الديمقراطي الدستوري نفسه.

إن المجال السياسي يتضمن فهما خاصا للعلاقة السياسية القائمة بين المواطنين، التي تتحدد بتواجد هؤلاء في إطار بنية أساسية اجتماعية، بكل ما لها من امتيازات وصعوبات، كما ترتبط بالخضوع إلى اكراهات يمارسها المجتمع على الأشخاص من حيث هم أفراد، وذلك من خلال سلطة الحكومة، التي تمثل السلطة السياسية الشرعية

إن هذه العلاقة تقتضي أن تتم في إطار الشرعية، التي تتمثل في قابلية البنية الأساسية عموما لأن تبرر وتسوغ من خلال دستور يمكن أن يقنع بمعقوليته جميع المواطنين من حيث هم ذوات تتصف بالمعقولية، ويعد ربط التسويغ بمثل هذه المثل الليبرالية أساس ما يدعوه رولز « مبدأ الشرعية الليبرالية» الذي يرتبط على الخصوص بالمجال السياسي، في إطار العلاقة السياسية، أي أن الأمر يتعلق بشرعية مستقلة عن البعد الفردي الضيق المحكوم بالإنفعالات الخاصة، ومختلفة عن المجال الإرادي الذي يتميز به المجال الجمعوي، حيث يكون الانتماء متعلقا بالإرادة الحرة للأعضاء، عكس المجال السياسي المحكوم بوجود بنية أساسية معطاة يمكن تعديلها في إطار عمومي، لكن لا يمكن التملص منها جملة وتفصيلا، كما هو حال الشخص في علاقاته الخصوصية. فالشرعية الليبرالية تقوم على أساس التبرير العمومي وليس إنطلاقا من ذوقية أو حساسية شخصية، وهذا ما يجعل الليبرالية السياسية، تسعى إلى التعبير عن نظامها القيمي المرتبط بالأسئلة الأساسية لمسألة العدالة، بشكل مستقل عن أي توجيه مذهبي أو ذوقي، وهذه الاستقلالية هي ما يمثل الطابع السياسي الخالص لتصور العدالة.

كما أن الغاية الوظيفية لتصور العدالة هو تحقيق الاستقرار داخل المجتمع التعددي المتسم بتداول تصورات مختلفة للخير ولمشاريع الحياة، ولذلك يرى رولز أن أي تصور للعدالة في سياق كهذا يقتضي بناءؤه خطوتين: أولا تشكيل تصور سياسي عمومي مستقل عن القيمية الذوقية والثقافية والأخلاقية بدلالتها الفردية والجمعوية، ثم ثانيا

165. *Ibid*., p. 173.

التأكـد مـن مـدى اسـتقرار هـذا التصـور مـن حيـث هـو مرجعيـة تسـويغية عموميـة، وحينـما لا يكـون مرضيـا في هـذا المسـتوى ينبغـي العمـل عـلى إعـادة صياغتـه، ولذلـك فـإن سـؤال الاسـتقرار يمثـل مسـألة مصيريـة بالنسـبة لليبراليـة السياسـية.

إن سـؤال الاسـتقرار في الواقـع يحيـل بالنسـبة لرولـز إلى مطلبـين، أحدهـما يرتبـط بالمقومـات الذاتيـة لـدى المواطـن التـي تجعلـه يقبـل بتصـور العدالـة كإنصـاف، وهـذا مـا مـر بنـا حـين تقديمنـا للملـكات الأخلاقيـة والمواصفـات الخاصـة بالشـخص، أمـا المطلـب الثـاني فيخـص البحـث حـول إمـكان تحقيـق توافـق متشـابك حـول تصـور للعدالـة داخـل سـياق التعدديـة بـين المذاهـب المعقولـة التـي تمثـل السـياق الثقـافي الخـاص بالأنظمـة الديمقراطيـة الدسـتورية، وبالتـالي فـإن الاسـتقرار المطلـوب، هـو اسـتقرار ليـبرالي يتناسـب مـع هـذا السـياق، يراهـن عـلى اقتنـاع الأفـراد بهـذا التصـور مـن وجهـة نظرهـم الخاصـة، عـوض تحويـل فعـل التبريـر إلى تقديـم وجهـة نظـر المتحكمـين في السـلطة السياسـية، فمعقوليـة التصـور السـياسي هـي تجربـة شـخصية مـن حيـث الإقتنـاع، وإن كانـت تجربـة عموميـة مـن حيـث سـعيها إلى الإقنـاع «إن تصـور الشرعيـة السياسـية يَسـعى بلـوغ أسـاس عمومـي للتبريـر - يقـول رولـز - كـما أنـه يسـتدعي العقـل العمومـي، وبالتـالي مواطنـين أحـرارا وأنـدادا، ينظـر إليهـم مـن حيـث هـم عقلانيـون ومتصفـون بالمعقوليـة»[166].

يفيـد مـا سـبق أن التوافـق المتشـابك يـدور حـول مذاهـب معقولـة، وبالتـالي إن التعدديـة التـي يتحـدث عنهـا رولـز ليسـت تعدديـة مفتوحـة، والتوافـق لا يعنـى بالمذاهـب اللاعقلانيـة واللامعقولـة، إنـه ليـس تدبـيرا لمـا هـو كائـن، كائنـا مـا كان، وإنمـا تعامـل مـع نتيجـة للمارسـة الحـرة للملـكات العقليـة العمليـة، فهـو تدبـير معقـول وحـر لنتائـج الحريـة، ولهـذا السـبب فـإن المذاهـب التـي لا تعـترف بهـذه المعطيـات لا يمكـن بحـال أن تعـد نتيجـة معقولـة للحريـة، ومـن هنـا فهـي خـارج نطـاق التعدديـة المعقولـة، ولذلـك فـإن هـذا الشـكل مـن التوافـق هـو في الآن ذاتـه تدبـير للتعـدد، وتحكـم وضبـط لمبـدإ الأغلبيـة السـائد في الديمقراطيـات بمختلـف أشـكالها.

ومــن هنــا ضرورة التمييــز بـين التوافــق التشابكــي وبـين مفهــوم التسـوية mudus Vivendi الـذي كثـيرا مـا يؤخـذ بأنـه توافـق، رغـم أنـه في نهايـة المطـاف مجـرد تـصرف عقـلاني في تدبـير وضعيـات أزمـة، دون الرهـان عـلى اسـتقرار دائـم، فالتسـوية بهـذا المعنـى حسـاب جـزئي يختلـف حسـب السـياقات والوضعيـات دون أن يضـع في اعتبـاره السـمك

166. *Ibid*., p. 183.

الأخلاقي للأطراف المعنيين بالتسوية، فداخل الآليات التدبيرية لهذه الأخيرة، قد يكون على الأفراد التخلي عن عمقهم العقائدي والتعامل بمنطق مساومة انتهازية، وهذا ما يجعل ثمن التسوية مرتفعا بالنسبة للطبيعة الأخلاقية للشخص، ومن هنا ضُعف ووهن الاستقرار الذي ينتج عنها.

على خلاف ذلك إن التوافق التشابكي من حيث هو توافق على تصور سياسي للمجتمع، يتضمن عمقا أخلاقيا ثابتا وضروريا، ولذلك فإن أشكاله التبريرية تحترم الطبيعة الأخلاقية للأشخاص، فهي لا تقتضي منهم تخليا كاملا على دوافعهم الأخلاقية، سواء من حيث إنها مكون أساس للثقافة العمومية كما سلفت الإشارة، أو من حيث هي مرجعية شخصية لإضفاء الطابع القيمي على المطالب والخلافات، يقول رولز في هذا الإطار: « كل أولائك الذين يسندون التصور السياسي، ينطلقون من عقائدهم الدينية الشخصية ويستخلصون منها دوافع دينية وفلسفية وأخلاقية لأجل الدفاع على هذا التصور». [167]

فواقعة الدفاع على تصور عمومي لا تقتضي بالضرورة التخلي عن المرجعية العقائدية المعقولة، ولذلك فإن الأشخاص الداعمين بأنماط مختلفة للتصور السياسي، سوف لن ينقلبوا على هذا الدعم إذا ما حدث وصار وضعهم داخل المجتمع يمثل الأغلبية، فتوافقهم لم يكلفهم شيئا يعملون على استرداده حين تسمح الإمكانات بذلك، على عكس التسوية التي يكون مثل هذا المطلب قائما داخلها، ولذلك فإن التوافق التشابكي هو الأضمن والأمتن استقرارا بالنسبة للمجتمع الليبرالي.

ويمكن في هذا الصدد أن نعد مبدأ التسامح «اللوكي» أحد الإرهاصات النظرية لتوافق من هذا القبيل، حيث أن لوك قد أخرج الصراع الديني من المغالبة والمواجهة حول الدين الحق الواحد، إلى فتح إمكانيات متعددة للتعبير عن أخلاقية سابقة على كل تجسيد إجتماعي للعقائد الدينية، لكن مع ذلك يمكن اعتبار التوافق التشابكي هو تمديد وتوسيع لمجال تطبيق مبدأ التسامح لكي يشمل المذاهب العقائدية بكل أشكالها، سواء كانت فلسفية أو دينية. وهذا ما يعطي تفوقا آخر للتوافق التشابكي على مفهوم التسوية، ويتمثل في العمق الذي يصل إليه الأول مقارنة بالثاني، لأنه يمس الأفكار الأساسية للتصور السياسي والبنية الأساسية في بعدها المؤسساتي، فهذه الأخيرة هي عمق ومدى التوافق التشابكي The depth and breadth of an overlapping consensus.

167. Ibid., p.187.

لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا المدى أو العمق هو مطلب مثالي يعتبر ضمانا نهائيا للاستقرار، لكنه لا يعتبر شرطا ضروريا على المستوى الواقعي، فمن الممكن أن يكتفي التوافق بعمق أقل، بحيث يتعلق فقط بمبادئ وقواعد دستورية عامة، فمثل هذا التوافق الدستوري يعتبر أيضا مقبولا بمنطق الليبرالية السياسية، حيث إنه يعد مرحلة مقبولة لضمان الشرعية الليبرالية، ومن ثمة معقولية وعقلانية المجال العمومي.

25. كيفيةُ الانتقالِ من التوافُق الدستوري إلى التوافُق التشَابكي

لكن كيف يمكن الانتقال من التوافق الدستوري إلى التوافق التشابكي؟ وما هي درجات ومراحل هذا التوافق الذي يبدو في الظاهر طوباويا، إذا لم يجعل نقطة انطلاقه تتمثل في التوافق الدستوري الذي يعد وحده تجربة واقعية وتاريخية في المجتمعات الليبرالية؟.

إن هناك حسب رولز مجموعة من القوى التي تدفع، أو لنقل تضطر التوافق الدستوري إلى التحول نحو توافق تشابكي، حيث أن التوافق الأول حينما يتحقق بين مجموعة مهمة من المجتمع، فإن النقاش السياسي العمومي، الذي يعد ضرورة ديمقراطية، يقتضي من هذه المجموعة أن تعرض اختياراتها واقتراحاتها في حضور أطراف لا تقتسم معها نفس التصورات، وهذا ما يضطرها إلى صياغة أطروحاتها بشكل مختلف يتناسب مع تصور للعدالة قابل لأن يحصل موافقة الجميع، أو على الأقل الأغلبية التي تعد حاجة مركزية بالنسبة لأي مجتمع ليبرالي ديمقراطي، وهذا ما سيدفع بالبحث عن تحصيل توافق أكثر عمقا من التوافق الدستوري، أي على تصورات يمكنها أن تلعب دور الوسيط بين التوجهات المختلفة في إطار النقاش العمومي.

إن التوافق السطحي حسب رولز سيكون في كل مرة يواجه فيها الحاجة إلى تأويل القواعد الدستورية العامة، في وضعية قلقة وتائهة تعرض الاستقرار إلى الانهيار، وذلك لأنها تفتقد للعدة المفاهيمية التي يمكنها أن تمثل معالما توجيهية لكل الاجتهادات التشريعية والدستورية، ويدعو رولز التوافق المنفصل عن العمق المفاهيمي بالتوافق الحرفي الذي يفتقد إلى الكفاءة الاحتكامية في وضعيات الاختلاف، وهذا دافع آخر للتحول نحو التوافق التشابكي.

إن التوافق الدستوري ذاته حسب رولز هو مجرد نتيجة لعوامل أعمق، إذ لا بد من ضمان تركيبة، أو إذا ما اردنا استعمال عبارة رولز، طاقم من الحريات يكفل بلوغ

مثل هذا التوافق: كحرية التعبير، والاعتقاد، والحركة، والتجمع، وغيرها من الشروط الأساسية، لتحصيل صفة المواطنة التي تؤهله للانخراط داخل النقاش العمومي، والحال إن مثل هذه الحريات لا يمكن ان تكون مضمونة إلا إذا حصل نوع من التوافق المسبق على ما هو أعمق من مجرد القواعد الدستورية، أقصد البنية الأساسية للمجتمع، ولذلك سيجد المواطنون أو الجماعات الممثلة لهم أنفسهم مضطرين إلى صياغة تصورات عامة حول العدالة لأجل التعبير عن آرائهم بشكل أكثر اتساقا [168].

يبدو إذن أن هناك حركة شبه تلقائية داخل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية تدفع نحو التوافق التشابكي، بحيث إن كل التوجهات المذهبية تجد نفسها مدفوعة بالضرورة إلى استحضار الأفكار الأساسية لليبرالية السياسية: أولا فكرة المجتمع التعاوني وثانيا فكرة الأشخاص من حيث هم أحرار وأنداد، وإلا فإن خطابه سيفقد وزنه الإقناعي، ومن ثمة قيمته العمومية. لكن لأن التوافق التشابكي هو في الأصل مقتضى لضرورة النقاش العمومي، فإنه لا يلغي حين تحققه هذا النقاش، وبالتالي إنه لا يتعارض مع التعددية، ولذلك فإن تصور العدالة كإنصاف حسب رولز، ليس هو التصور الليبرالي الوحيد الممكن تمثله داخل المجتمعات الليبرالية، بل إنه واحد من ضمن تصورات أخرى ممكنة، كل ما في الأمر، هو أن هذا التصور يسمح بتنظيم أكبر لدواعي ومقتضيات العمومية، ما دام لا يراهن على التحول إلى مذهب شمولي مثلما هو حال باقي التصورات الليبرالية التقليدية الأخرى، ولذلك فإن فرص تبنيه تعد أكبر مادام، خصوصا في صياغة الليبرالية السياسية، لا يقتضي إلغاء التصورات الأخرى، وإنما يدعمها ويدفع بها لأن تعمق عدتها المفاهيمية.

26. مستتبعَات التوافق التشابكي على فكرَة الخَير

ومن أهم خصوصيات الليبرالية السياسية هو تقديمها لفكرة جديدة لعلاقة العدالة بالخير، فهي رغم كونها تجعل من أسبقية العدالة على الخير مسألة مركزية، فإنها مع ذلك ترى بأن الرهان الدينتلوجي المبالغ فيه الذي تميزت به مرحلة نظرية العدالة، هو رهان غير واقعي، فاستقلالية العدالة كإنصاف عن تصور محدد ومسبق للخير، لا يعني خلو هذه النظرية بشكل كامل من تصورات للخير تدعم وتؤسس معقولية النظرية، « إن العدل والخير متكاملان، فلا توجد أي نظرية للعدالة تستلهم واحدا

168. *Ibid*., p.208.

منهما فقط - يقول رولز – بل على العكس من ذلك يتوجب على كل نظرية أن تزاوج بينهما بطريقة دقيقة»[169].

إن ما يسمح بهذا الاستعمال لمفهوم الخير حسب رولز هو الخصوصية السياسية لنظرية العدالة كإنصاف، مقارنة بالليبراليات الشمولية، إنه تصور أخلاقي محدود ومرتبط على الخصوص بالبنية الأساسية للمجتمع الديمقراطي الدستوري، ثم إنه تصور لا يقتضي من الأشخاص تبني أي تصور مذهبي شمولي ومعين، ولهذا فهو لا يستعمل سوى بعض الأفكار الأساسية المترسخة في الثقافة السياسية العمومية لمجتمعات من هذا القبيل، إنها لا تستعمل لوك أو ميل أو كانط بشكل مباشر، وإنما فقط ما ترسخ من مثل هذه المذاهب من خلال الممارسة الطويلة للنقاش العمومي داخل المجتمعات الديمقراطية، مما يجعل هذه الثقافة العمومية تحمل مضمونا معينا، أي تصورات محددة حول الخيرات سواء على شكل حقوق أو حريات، وبالتالي فإن الليبرالية السياسية، لا يمكنها أن تبقى مجرد آليات فارغة للتبرير والبناء، بل إنها تشتغل على ثقافة معينة بكل ما تحمل من روافد دينية فلسفية وغيرها، لكن كل ذلك من خلال احترام ضوابط وحدود الطابع السياسي لتصور العدالة كإنصاف.

إن مفهوم الخير إذن لا يمكن ان يحضر داخل هذا التصور إلا تحت ضمانة عدم تحوله إلى عقيدة ثقافية، أي أن الليبرالية السياسية تستعمل المعطى الثقافي، دون أن تكون مرتهنة به، وهذا ما يحققه رولز من خلال استعمال مفاهيم عامة للخير.

إن مفهوم الخير وحتى منذ نظرية العدالة تم التعامل معه باعتباره عقلانية good as rationality، حيث كان من الضروري افتراض أن لكل مواطن مشروع حياة عقلاني، يتوجه من خلال حدوس خاصة حول الخير، هذه الحدوس حتى وإن لم تصل إلى مستوى التصور الواضح فإنها تعمل على توجيه الفرد في تحديد أولوياته وأسبقياته ونظامه القيمي، لكن هذا التصور سيظل محدود الأفق إذا لم نضف إليه معطى مفهوم الشخص باعتباره حرا وندا لأشباهه، فمثل هذا الافتراض هو الذي يمكنه أن يسمح لنا بوضع قائمة من الخيرات الأولية التي يمكنها أن تمثل مطلبا لجميع الأشخاص الحاملين لصفة العقل والحرية والمساواة، مما يسمح لهذه التصورات حول الخير بأن تأخذ طابع العمومية، وبالتالي سيسمح بإمكانية مقارنة تصورات الخير في المستوى البيذاتي، وذلك بشكل متحرر عن كل مرجعية عقائدية، فالحكومة داخل المجتمع

169. Ibid., p. 215.

المحكم التنظيم لن تنطلق من تصور واحد ووحيد للخير مثلما يمكن ان تفعل حكومة تتبنى الفكر النفعي، كما أنها لن تصنف الخيرات حسب تراتبية كمالية مثلما هو مسلك المجتمعات الكمالية، بل إنها ستحاول تحديد تصور سياسي مستقل بسبب اعتباره الخير كامتياز عقلاني، مما يسمح بتحقيق توافق متشابك على مثل هذا التصور.

لا يقدم رولز في هذا الإطار لائحة جديدة ومختلفة للخيرات الأولية، فهي نفسها التي مرت بنا في نظرية العدالة، أقصد الحريات والحقوق الأساسية الشهيرة في الثقافات الليبرالية، الأسس الإجتماعية لاحترام الذات، لكن الخصوصية التي تميز مرحلة الليبرالية السياسية، هو أن الأساس الاستدلالي القائم كدعامة لهذه الخيرات يصبح أقل بساطة بالمعنى النظري، فهي مطالب لا تبرر انطلاقا من آليات بنائية باذخة، تعتمد الوسائل الرياضية لنظريات الإقتصاد السياسي، وإنما تتأسس من خلال منطق الثقافة العمومية الموجهة بمطلب صعوبات الحكم وا لطابع السياسي وغاية التوافق التشابكي، فهي بهذا المعنى تعبر على قناعات لا على مذاهب شمولية، حتى وإن كانت مثل هذه الحقوق والحريات قابلة لأن تدعم في مستوى آخر بالعدة الاستدلالية لمثل هذه المذاهب. إن مثل هذا المسلك في التفكير هو ما سيدفعنا إلى الانتقال إلى مفهوم العقل العمومي الذي ميز بشكل واضح مرحلة الليبرالية السياسية.

27. مفهوم العقل العمومي

إن هذا الحس المعرفي الذي يسمح بلحظتين من الاستدلال إحداهما خاصة وأخرى عمومية، هو ما يمثل ملمح المجتمع الديمقراطي، حيث يملك كل مواطن الحق في صياغة مشروع حياته حسب نظامه القيمي الخاص، من حيث هو كائن متوفر بشكل كامل وغير منتقص، على الملكات المعرفية والأخلاقية لذلك، ومن هنا فإن المجتمع الليبرالي لا يفوض مثل هذه المهمة لطرف واحد منه، بل هي مهمة الجميع، عكس المجتمعات الأرستقراطية أو السلطوية بأشكالها، حيث يهيمن نمط واحد من الاستدلال لأجل بناء تصورات الخيرات، وبالتالي فإن الحد الفاصل بين العقل العمومي والعقل غير العمومي، يكون شبه منعدم.

إن العمق الليبرالي للمجتمع يقوم بالضبط على التمييز بين هذين العقلين، حيث إن التصور السياسي للعدالة، يجعل كل استدلال يمر من محك العمومية، حتى يصل إلى مستوى الخطاب الحامل لمقتضيات المعقولية والمقبولية داخل النقاش العمومي، حول

القضايا المرتبطة بالبنية الأساسية للمجتمع، وما يتعلق منها بالأسئلة المركزية لمثل هذه القضايا، إن العقل العمومي بهذا المعنى هو أحد أهم مظاهر المواطنة داخل المجتمع المحكم التنظيم الديمقراطي « إن العقل العمومي هو طابع الشعب الديمقراطي ».

وإن المظهر العمومي لهذا العقل يتحدد بمعان ثلاث : فهو من جهة عقل المواطنين، ومن ثمة هو عقل عمومي، موضوعه يتحدد في الشيء العمومي res publica وأسئلة العدالة الأساسية، كما أن طبيعته وجمهوره، يقومان على أساسٌ مثل تم التعبير عنها من خلال تصور سياسي للعدالة وللمجتمع.

إن العقل العمومي بهذا المعنى هو ما يمثل روح ومثال المجتمع العادل، ولذلك فحسب رولز يمكن أن يمثل مطلبا شرعيا قانونيا، يعتمد الآليات الإكراهية المناسبة لمثل هذا المستوى، لكن مثل هذا الإجراء سيكون مناقضا لطبيعة العقل ذاتها، ولذلك ينبغي أن يمثل هذا العقل غاية مثلى، يشجع المجتمع المحكم على تحققها «لكن قد لا تتحقق أبدا، ورغم ذلك فهذا لا يمنع من القول، إنها غاية أساسية»[170]، ولا ينسى رولز في هذا الصدد التأكيد على أن مطلب العمومية، هو واقعة تاريخية تمتد من الأنوار في محاولات عدة، يبدو أن هوبس كان أحد أقطابها، وإن كان كانط هو من عبر عن مثل هذا المطلب بشكل أكثر دقة، في مقالته الشهيرة حول الأنوار، وبالتالي إن مطلب العقل العمومي، هو أحد تضمينات الثقافة الديمقراطية العمومية، وهذا ما يجعل مهمة رولز كما هي عادته في استعمال مفاهيم هذه الثقافة مختلفة عن مهمة الناقد المحاور، وإنما هي بالأحرى عملية تشذيب وتأطير نظري يسمح بإستدماجها داخل النظرية السياسية باستقلال عن أسسها المذهبية. فكيف إذن يمكن إعادة صياغة هذا المفهوم القديم لكي يتلاءم مع الثقافة الليبرالية المعاصرة؟.

إن أهم شرط لإستدماج مطلب العقل العمومي، يتمثل في الحد من المجال التطبيقي له، ذلك أن مقتضياته العامة، لا يمكن أن تنطبق على كل قضايا النقاش العمومي لأن مثل هذا المطلب، سيمثل نظرا لسمته العمومية التجريدية، عائقا أمام الانخراط في هذا النقاش، وبالتالي فإنه إن أقر بهذا الشرط سيتحول من حيث لا يحتسب إلى منهج شمولي يشوش على التعددية، التي تمثل واقعة لا ترتفع داخل المجتمعات الديمقراطية.

170. Ibid., p. 260.

إن مقتضيات هذا العقل، ينبغي أن تفعل فقط في القضايا الدستورية الأساسية، وفي أسئلة العدالة المتعلقة بالبنية الأساسية، وذلك من قبيل حق التصويت، والديانات التي يمكن أن تستفيد من مبدأ التسامح، وغيرها من القضايا التي تمثل الموضوع الخاص بالعقل العمومي، ومن هنا فإن أغلب المشاكل السياسية هي في الواقع غير معنية بمثل هذه المقتضيات، كالأمور المرتبطة بقضايا الضرائب والبيئة وغيرها من القضايا التي لا تقارب مباشرة حسب منطق العقل العمومي وإن كانت تتأثر به بشكل غير مباشر، من خلال خضوعها لضوابط البنية الأساسية التي تنتظم حسب العقل العمومي.

إن مثل هذا الحد قد يبدو غريبا، بحيث يصح أن نتساءل عن المانع من إخضاع كل القضايا التي تعني المواطنين لمثل هذه الضوابط، يجيب رولز بأن الأمر يتعلق بمسألة الأولوية، لأن مثل هذا الإجراء هو أكثر إلحاحا بالنسبة للقضايا الأساسية، منه في القضايا الخاصة، كما أن الفشل في تحقيق هذا المطلب في المستوى الأول، هو إلغاء كامل لأي فرصة لاستفادة الجوانب الجزئية من المكاسب النظرية للعقل العمومي، وبالتالي هذه الازدواجية المتراتبة للمرجعية القيمية، لا تقوم على نوع من الاستحالة، فيما يخص إخضاع كل القضايا للعقل العمومي، وإنما هي استراتيجية بنائية ترتب أولوياتها في أفق مردودية أكبر للنظرية، على مستوى الكفاءة التحكيمية للتصور الناتج عنها، حيث إننا كثيرا ما نجد رولز يعتبر تبسيط واختزال موضوعات تصور العدالة، مسلكا مهما لجعله موضوعا للتوافق التشابكي.

28. مدارات العمومية

إن هذا التحديد هو في الواقع تحرير وحفاظ على البعد الشخصي، فللأشخاص أن يفكروا على المنوال الذي يرونه صالحا- سواء من حيث هم أفراد أو جمعيات- في الشؤون التي تخص حياتهم الشخصية، لكن حينما ينخرطون في الساحة العمومية Public Froum، فحينها فقط، سواء كأحزاب أو كمواطنين، حين إدلائهم بأصواتهم في القضايا العامة المتصلة بالأسئلة الدستورية الأساسية، سيكون عليهم الإنخراط سواء من جهة الخطاب السياسي الإقناعي، أو من خلال المبررات المعتمدة في الإقتناع والإقناع، أن يصدروا اختياراتهم على أساس العقل العمومي، وتعتبر المحكمة العليا داخل الديمقراطيات الدستورية، من حيث هي مطالبة بتقديم تأويلات للدستور نموذجا للعقل العمومي.

إن استبعاد الحقائق الشخصية عن النقاش العمومي، هو احترام لما دعوناه سابقا بالشرعية الليبرالية، التي تقوم على عدم إلزام أي شخص بالعمق الثقافي الخاص بفئة معينة، وإنما توجيه الاستدلال انطلاقا من مبررات دستورية يمكنها أن تكون موضوع اتفاق في ظل التعددية السياسية، ولذلك فإن مثل هذه الشرعية هي ما يسمح باستقرار أكبر داخل المجتمع، وهو ما قد يتعرض للتشويش والإضعاف إذا أدخلنا في إطار تبريرنا المطالب الأساسية، عناصر تنتمي إلى النظام القيمي الشخصي، أو بالأحرى اللاعمومي، مادام العقل لا يمكن أن يكون ملكة شخصية، ولذلك فالتمييز الذي يقصده رولز، هو تمييز بين عقل عمومي حيث تكون القوة التبريرية غير محصورة بالمجال المحلي، أو ما يدعوه رولز « بالثقافة المحيطة» وبين العقل اللاعمومي unpublic، وهو ما يتم عادة داخل الجمعيات والكنائس والجامعات، حيث يمكن لممارسة خاصة للاستدلال أن تعد عمومية بالنسبة للأعضاء الذين ينخرطون داخل هذه الجمعيات، لكنها لا تعد كذلك خارج هذا المجال، فاللاعمومية هي في العمق عمومية محصورة، على عكس العمومية بمعناها السياسي فهي تهم جميع المواطنين بدون استثناء، كما أن مستتبعات العمومية الأولى قابلة للمراجعة وبالتالي فهي غير ملزمة مدى الحياة، فللمواطن داخل المجتمع الليبرالي أن يغيِّر دينه مثلا، دون أن يجعله ذلك تحت السلطة العقابية للمجتمع، على العكس من العمومية بالمعنى السياسي التي لا يمكن التملص منها أو التخلي عنها إلا بمغادرة المجال الترابي للمجتمع الليبرالي، ومثل هذا الحق في الهجرة يظل مؤطرا بمجموعة من الضوابط، كقضاء العقوبات مثلا.

إذن، الأمر يتعلق في الواقع بثلاثة مستويات، تبرير شخصي وذوقي، يعتبر لاغيا في المجال السياسي، عمومية محلية (لا عمومية)، هي استدلال وترتيب للأدلة حسب ضوابط تختلف من جمعية ومن فئة إلى أخرى، استدلالية عمومية متعلقة بالأسئلة الدستورية الأساسية وهي ملزمة ومعنية بكل أعضاء المجتمع.

29. مضمونُ العقلِ العمُومي

ماذا الآن عن مضمون هذا العقل بعد أن حددنا طبيعته، إنه بكل بساطة « التصور السياسي للعدالة» الذي يفيد ثلاثة أشياء، أولا، تحديد مجموعة من الحقوق والحريات أو ما يدعوه رولز بالإمكانيات الأساسية، ثم ثانيا، هناك شكل خاص من ترتيب الأوليات الحقوقية إزاء مفهوم عام للخير، وأخيرا، الوسائل المناسبة لتحقيق واستعمال الحريات والحقوق الأساسية، لكن بالإضافة إلى هذه المضامين الجوهرية المتمثلة في

أفكار خاصة بالبنية الأساسية، وكل ما يتعلق بها، يتضمن هذا العقل أشكال تفكير خاصة، إن هذا العقل يتضمن إذن مستويين أحدهما يتعلق بأفكار خاصة بينما الآخر أنماط تفكير متناسبة مع هذه الأفكار. وهذا ما يجعل التصور السياسي للعدالة لا يكتمل إلا باستحضار هذين المستويين :

أ - مبادئ مضامينية متعلقة بعدالة البنية السياسية

ب - ثم توجيهات تخص التحريات guidelines of inqury والتي تتضمن مجموعة من القواعد المنظمة للأدلة، في ضوئها يكون على المواطنين الحكم بمدى صحة المبادئ السابقة، ومن ثمة استخلاص القوانين المناسبة لها.

إن هذا التمفصل الذي يجمع بين الاستدلال والدليل، يجعل كل نظرية سياسية ليبرالية تتضمن شكلين من أشكال القيمة :

أ - قيم العدالة السياسية، المتعلقة بمبادئ العدالة الخاصة بالبنية الأساسية، قيم المساواة في الحريات المدنية والسياسية، وتكافؤ الفرص، قيم المساواة الاجتماعية، التبادلية الاقتصادية...

ب - القيم السياسية - أو قيم العقل العمومي – تتعلق بالقواعد الموجهة للتداول والبحث وتتضمن الفضائل السياسية، كالإنصاف بالمعقولية، والاستعداد لاحترام الواجبات المدنية، وهي فضائل تسمح بتحقيق النقاش العمومي.

هكذا إذن تصبح الليبرالية السياسية احتياطا للاستقرار على المستويين المضاميني والمنهجي، وبالتالي فإن فكرة العدالة لم تعد وحدها مركزا للنظرية السياسية، وإنما أصبح رولز يركز بشكل أكبر على مسألة الاستقرار، ومن هنا تخليه عن عبارة نظرية العدالة.

إن هذا المنعطف السياسي لمشروع رولز، هو في الواقع استجابة للحس التاريخي الذي كان يظهر من حين لآخر في كتاب نظرية العدالة، لنقل إن رولز قد انسحب من مجال النقاش الفلسفي النظري، لكي يعترف بأن مطلب البنائية لا يقتضي إن شئنا القول الانطلاق من طاولة ممسوحة على النمط الديكارتي، وإنما من الواجب الاعتراف، - وربما كان ذلك تحت ضغط الانتقادات القومانية - بوجود أرضية ثقافية، يقتضي مبدأ التسامح العام ومنطق الشرعية الليبرالية، باستحضارها واحترامها، لأن ذلك وحده يجعل تصور العدالة كإنصاف يستدمج بشكل فعلي واقعة التعدد المعقول. إن هذا ما ينّبه له الباحث الكندي ويل كميلاكا kymilcka بقوله : إن حجة رولز حول أهمية

الحرية كخير أولي، هي في نفس الوقت حجة لصالح أهمية العضوية الثقافية باعتبارها خيرا، وإنه لمن الأهمية بمكان الاعتراف بالبنية الثقافية كسياق للاختيار «context of choise»[171].

لقد مثلت المفاهيم الأساسية التي حاولنا قدر الإمكان عرضها بشكل مترابط، أرضية جديدة للتبرير والاستدلال، ولذلك فرغم أن الاستنتاجات العامة لليبرالية السياسية، هي نفسها على المستوى المضاميني مع نظرية العدالة، فإن صورها الاستدلالية كانت مختلفة بشكل واضح، ولذلك فقد تم تركيزنا على هذه الأدوات المنهجية، أكثر من اهتمامنا بالنتائج الفعلية والمضامينية لها، فهي في رأينا ما يعد مكسبا جديدا لفكر رولز في مرحلة الليبرالية السياسية.

من المؤكد أن هناك سبلا شتى قد أغفلناها في البناء الاستدلالي العام لليبرالية السياسية، لكن ما يشفع لنا ذلك، هو من جهة أن ما نسعى له هو رسم هذا الوجه الجديد لرولز فيما يخص عرضنا في بسط عناصر من فلسفة رولز، ويكفي في هذا الإطار إثبات أن الثقافة الليبرالية التي حاولنا رسم ملامح تشكلها، قد تحولت إلى خلفية نظرية للثقافة الليبرالية العمومية، بحيث أصبحت مصدرا معترفا به في إطار بناء التصور السياسي للعدالة، كما أن ما يبرر انتقائيتنا في هذا الإطار، وهو أن المرامي العامة لليبرالية السياسية هي إخضاع نقدي شامل وليس شموليا، على المستوى المنهجي أو المضاميني، وهذا أمر لا يمكنه بحال أن يتم بعجالة، ولا يزعم أحد الإلمام النهائي به، ولعل هذا ما نجده في هذه العبارة الرولزية التي نستشعرها كتعبير عما خالجنا ونحن نتابع رولز في مرحلة الليبرالية السياسية «لا أملك وقتا كافيا لتناول هذه الأسئلة البالغة الأهمية» [172]. إن مثل هذا الإحساس بضغط الوقت وضيق ذات اليد منه أمر يستشعره الباحث وهو يحتك بمثل هذه المتون، التي بالمناسبة أخذ أصحابها كل وقتهم لبناءها وتشذيبها، وإعادة تنظيمها.

سنكتفي على هذا الأساس بتقديمنا لما سبق من مفاهيم، ونعمل اللحظة على عرض الوجه الدولي لمشروع رولز، الذي مثل جانبا مافتئ يكتسي أهمية كبرى في النقاش حول العدالة الدولية، وقضايا المجتمع الدولي.

171. *Will, KYMLICKA, Contemporary Political Philosophy: An Introduction, Oxford University Press, USA; 2 édition (October 25, 2001), p. 165.*

172. *Op. cit*, PL, p. 209.

الفصل السابع
قَانُون الشُّعُوب

1. العَدالة الدولية

إن الوجه الدولي لنظرية العدالة كإنصاف، كان وجها مبيتا ومستبعدا في نفس الوقت داخل المتن الرولزي، فصاحب النظرية أشار منذ كتابه الأول إلى ضرورة توسيع المجال المعياري لنظرية العدالة على المجال الدولي وذلك بهدف بناء ما كان يدعوه حينئذ «بقانون الدول» laws of nations [173]، لكن هذا المطلب ظل مستبعدا سواء في مرحلة النظرية أو في مرحلة الليبرالية السياسية، ذلك أن رولز كان دائما في مساره التنظيري يتجنب مقاربة الموضوعات السياسية في تشابكها وتفاصيلها الجزئية، على اعتبار أن مهمة الفلسفة السياسية لا تتمثل في تناول القضايا اليومية بشكل مباشر، لكنها تكتفي - وهذا عمل جليل- باستنباط واستخلاص القواعد والمبادئ العامة التي يمكنها أن تمثل مرجعية توجيهية ومعيارية لتناول القضايا العمومية، ولقد مرت بنا المراجعة المنهجية الدقيقة التي أجراها رولز على أدواته التنظرية في مرحلة الليبرالية السياسية.

إن رولز كان معنيا فقط بما هو عام في حالة جزئية للعدالة : « إنني معني فقط بحالة خاصة للعدالة «special case»...فليس هناك أي مبرر للاعتقاد بأن هذه المبادئ صالحة للبنية الأساسية الخاصة بكل حالات العدالة، فمن الجائز -يقول رولز- ألا تناسب هذه المبادئ كقواعد وقوانين التجمعات الشخصية... وكذلك إن شرط ومقتضيات قانون الدول يمكنه أن يستدعي مبادئ مختلفة[174].

لنقل إن قانون الشعوب كان يمثل حالة مؤجلة بالنسبة لصاحب النظرية، لكنها مع ذلك ضرورية على اعتبار أنه من غير الواقعي تصور مجتمع ما يعيش فريدا منعزلا

173. *Op.cit*, TJ, p. 331.

174. *Ibid*. p. 7.

ومغلقا في وجه العلاقات الدولية، وبالتالي إن عدالة المقتضيات المحلية، تحتاج بالضرورة إلى البحث على مدى قابلية المبادئ المحلية للاشتغال على المستوى الدولي.

إن سحب المقتضيات التعاقدية لمبدأي العدالة، على القانون الدولي هو ضرورة وتحدي لتصور العدالة كإنصاف، حول مدى قدرته على ضمان استقرار فعلي للمجتمع، الذي لا يمكنه أن يتجاوز واقعة كونه مجتمعا بين مجتمعات أخرى، ولقد قدم رولز منذ نظرية العدالة برنامجا إمكانيا لسحب نتائج نظرية العدالة على الرقعة الدولية، بحيث اقترح اعتماد نفس آليات العرض : الوضعية البدئية وحجاب الجهل، مع فارق عميق، يتمثل في تحويل هذه الوضعية من المستوى المحلي Domistic إلى المستوى الدولي International، وذلك بجعل الممثلين في هذه الحالة، هي الدول باعتبارها تمثل اعضاءها وليس الأفراد من حيث هم يمثلون أفراد آخرين.

2. اختلاف مطالب العدالة الدولية عن العدالة المحلية والنقد الكوسموبوليتي

إن هذا الفارق حسب رولز يجعل أنماط التداول دخل هذه الوضعية رغم تشابه الوضعيات يتم بشكل مختلف، فإذا كان الدافع السيكولوجي حاضرا بشكل قوي في الوضعية المحلية، وذلك من خلال عقلانية شبه اقتصادية، تسعى على الأقل في حدود معينة وتحت طائلة احترازات عديدة إلى تأويج الخيرات، فإن الوضعية البدئية في الحالة الدولية لا يمكن أن تنطلق من هذا مبدأ، فالتعاقد لا يتم حول المسلك الأفضل والأكثر أمانا لتأويج السلط، وإنما هناك معيار أخلاقي وقائي إن شئنا القول، يجعل الدول تتفاوض حول المبادئ التي تسمح لها بالحفاظ على استقرارها بشكل عادل، دون أن تنشغل سواء بزيادة سلطها أ وقوتها أوهيمنتها أو بسلط الدول الأخرى التي تسعى للتعاقد معها، « إن المبتغى الأقصى لهذه الدولة هو الحفاظ على مؤسساتها العادلة، والشروط التي تجعل ذلك ممكنا» [175].

إن هذا التمركز الذاتي للمجتمع العادل، حتى حين افتراضه لبرنامج تصور دولي للعدالة، اعتبر نقطة ضعف في فكر رولز، أسالت الكثير من مداد النقد، على الخصوص من طرف النزعة الكوسموبليتية cosmopolitism التي اعتبرت أن تصور العدالة سواء في لحظته المحلية أو تطبيقه الدولي، ينبغي أن يجعل مدار التعاقد يهم المشهد الدولي عامة من جهة، كما ينبغي أن نستحضر الأفراد ذاتهم من حيث هم أطراف في العقد سواء

175. Ibid., p. 333.

المحلي أو الدولي، ذلك أن التميز بين الاقتصاد التداولي للفرد في الحالة الأولى عن الاقتصاد التداولي للدول والفصل بينهما، هو بشكل ما انتقاص من الكفاءة الأخلاقية للأشخاص، على أساس أنهم لا يكونون معنيين مباشرة باختيار مبادئ العدالة إلا في الحالة المحلية، لكنهم يلزمون في الوضعية الدولية، باختيار يتم نظريا بمعزل عنهم من حيث هم أفراد.

ويرى الكوسموبليتيون أن مثل هذا التصور يغفل مسألة استحالة قيام مجتمع مغلق، ففكرة التعاون المحلي التي بررت الكثير من قضايا العدالة ومقتضيات التعاقد في نظرية العدالة، لا يمكن أن تتحقق إلا بافتراض التعاون الدولي، على أساس أنه ليس هناك من مجتمع مكتفٍ بذاته، وبالتالي فإن المطلب الدولي محايث لأي فكرة تعاقدية محلية.

لكن فكرة التعاون والتكافل الاجتماعي، كما مر بنا لا يمكنها أن تتم على أساس تلقائية حرة، على النحو الذي يعتقده الكسموبليتيون أو التوجه الليبرتاني، بل يحتاج إلى وجود بنية أساسية هي جوهر ومثار التعاقد داخل المجتمع العادل، كما أن ذلك يتضمن وجود مؤسسات موجهة لهذا التعاون، وهي مؤسسات جاءت كنتيجة لتصور موحد للعدالة داخل هذه المجتمعات، والحال أن مثل هذه المؤسسات غير موجودة على المستوى الدولي، كما أن تصور العالم بأجمعه خاضع لنفس البنية الأساسية، هو فكرة لاواقعية؛ فالجانب الدولي إن شئنا القول لازال بمعنى ما يعيش في حالة الطبيعة، إذ ليس هناك أي جسم سياسي بالمعنى الذي رسم هوبس ملامحه، لكي يتكفل بضمان مثل هذا العقد الكوني، ولذلك فإن المجال الدولي وبمنطق نظرية العدالة ذاته، موجه بشكل أكبر عبر ما دعته النظرية بالواجبات الطبيعية **natural duties**، التي توجه مقتضيات الاحترام والمساعدة بين الأفراد على العموم سواء في المستوى المحلي أو المستوى الدولي.

يبدو الأمر في هذه اللحظة أشبه ما يكون بعودة إلى الأخلاقية الطبيعية التي أسس لها لوك في نظريته السياسية، والتي جعلته، يميز بين المستويات الثلاث للاجتماع، المستوى الطبيعي، المستوى التعاقدي، المستوى التوكيلي، وهو ما يتجسد على أساس ثلاث مظاهر، حالة الطبيعة كمقابل للمستوى الأول، حالة التمدن، بالنسبة للمستوى الثاني، والتدبير السياسي للتعاقد من طرف حكومة منتخبة بالنسبة للمستوى الثالث، إنه نفس التمفصل، وإن كان بشكل غير متناسب، فمن منظور رولز، هناك حالة التعاقد التي تتمثل في المجتمع المحكم التنظيم، وحالة الطبيعة التي تتمثل في مظهرين:

الوضعية البدئية للتعاقد، والوضعية الدولية التي يمكنها أن تستفيد من ضمانات الأخلاقية الطبيعية، لكنها لم تصبح بعد مجالا للتعاقد بالمعنى المحلي.

3. من حقِّ الدول إلى حق الشعُوب

إن المهمة التي سطرها رولز لتدويل تصور العدالة كإنصاف، سوف تعرف بدورها نوعا من المراجعة، إذ سيتخلى عن «فكرة قانون الدول» الذي تحدث عنه في مرحلة النظرية، لكي يركز على مسألة حق الشعوب، حيث إن الشعب في هذه المرحلة يختلف من ناحية تعريفه سواء عن الدولة أو عن المجتمع القومي، ذلك أن الكيان الأول قد لا يمثل فعليا، على الأقل في الحالات غير الليبرالية، الشعب بكيفية حقيقية، كما أن المجتمع بالمعنى القومي، الملتصق والمتمركز على اثنية أو دين أو لغة معينة، لا يمثل نموذجا فعليا للكيانات السياسية التي راهن عليها رولز في مرحلته الأخيرة، فهذا الكيان القومي سيشوش بشكل كبير على إمكانات التعاقد والتحاور حتى، نظرا لطبيعته الثقافية المحلية، وذلك لأن فكرة المذهب الشمولي كيفما كان مشربها تُعَدُّ عامل تعجيز للبنائية النظرية. على خلاف الكيانين السابقين فإن فكرة الشعب، هي أكثر عمقا من الدولة، لأنها تملك امتدادات تفتقدها الدولة سواء على المستوى الزماني أو على المستوى التداولي، كما أن الشعب هو أكثر شمولية من المجتمع على اعتبار أنه قابل لأن يعبر عن مصلحة قوميات متعددة، وبالتالي إن فكرة الشعب هي أبعد ما تكون عن القراءات القومانية بأشكالها.

إن فكرة الشعب تتحدد لدى رولز من خلال الخضوع لنفس البنية الأساسية الناتجة عن تصور موحد للعدالة، يوجه التعاون الاجتماعي والسياسي لهذا الشعب، ومادامت تضمينات ومقدمات تصور العدالة، هي ذات طابع سياسي بالمعنى الذي أسلفناه في لحظة الليبرالية السياسية، فإن ذلك يفيد أن فكرة الشعب ذات طابع سياسي صرف، ولا تستدعي أو تستدمج المعطى الثقافي إلا من حيث هو عمق عمومي، خاضع لشروط التحويل السياسي، فالمطلب الإثني مثلا لا يمكن أن يعد أساسا بالنسبة للشعب من المنظور الرولزي، إلا حينما يثبت معقولية وعقلانية تسويغاته على مستوى الساحة العمومية، وبالتالي إلا إذا ما أصبح أطروحة مؤسسة انطلاقا من العقل العمومي، هذا ما يمكن أن نستشفه من أحد هوامش « قانون الشعوب» حيث يكتب رولز: « أقصد بالشعب الأشخاص – ومن يتعلق بهم - منظورا إليهم كجسم متشكل ومنظم من خلال مؤسساتهم السياسية التي تبني سلطات الدولة، ويعتبر هؤلاء

الأشخاص داخل المجتمعات الديمقراطية مواطنين، بينما ينظر إليهم في المجتمعات التراتبية كأعضاء»[176] .

إن الذي يلفت الانتباه في هذا التعريف، هو أنه يتمايز بشكل واضح سواء على اليتوبيا الكوسموبليتية، التي تراهن على توافق كوني يهم جميع المستويات القيمية سواء الأخلاقية أو السياسية أو الدينية أيضا في بعض الحالات، كما أنه يختلف عن التصور الكانطي، في اشتراطه الطابع الجمهوري لأعضاء الفدرالية الكونية التي راهن عليها، فراولز رغم توافقه مع كانط حول خطورة بناء شرعية دولية من خلال خلق دولة عظمى، يفرزها التعاقد بين الدول باعتبار قابلية تحول هذه الدولة إلى نوع من الطغيان العالمي، أو في حالة أخرى تحول هذا التوافق إلى مبرر اندلاع حروب لا نهاية لها بين الدول، فرغم اتفاق رولز مع هذا الطرح، إلا أنه يعتبر أن مطلب الطابع الجمهوري لأعضاء العقد الدولي يعد لا معقولا، بل إنه إذا ما افترض وجوب تحول كل العالم إلى نظام ليبرالي، سيمثل نوعا من القهر الثقافي، الذي يفرض على كل البشرية الخضوع إلى نموذج سياسي واحد، ولقد خطى رولز في مرحلة الليبرالية السياسية خطوات مهمة نحو تبسيط شروط العضوية داخل المجتمع الليبرالي، حيث رأينا كيف أنه حرر الآليات التسويغية من الضبط المنهجي، ومن التجانسية الأخلاقية، مراهنا بشكل أكبر على توافق تشابكي، وهذا بالضبط ما سيسعى إلى استكماله على المستوى الدولي.

4. المواجهَة النظرية مع التعدُدية الدوليَّة ومع فكرةِ التعَايش

فبالنسبة لرولز إن الليبرالية السياسية قدمت حلولا منهجية لمواجهة واقعة التعدد داخل الدولة الليبرالية، وهو ما تحقق من خلال توسيع صلاحيات مبدأ التسامح، لكي يطال أيضا المجال الأخلاقي والفلسفي والمذهبي عموما، أما قانون الشعوب فهو يواجه هذه اللحظة تحديا آخر يتمثل في إيجاد المبادئ التي تسمح بتبرير التعايش مع هذه التعددية على المستوى الدولي أيضا، بحيث تجعل فكرة التعايش بين هذه الشعوب الليبرالية فيما بينها، إلى مستوى التعايش بين هذه الشعوب الليبرالية وبين الشعوب غير الليبرالية، التي لا تزال لم تصل بعد إلى استدماج كامل لمطالب تصور العدالة كإنصاف، وتغليبها لمذهب أخلاقي أو ديني شمولي على المذاهب الأخرى، ولكن مع ذلك فإن تصوراتها الثقافية

176. J. Rawls, Le droit des gens, trad, bertrand guillarme, éditions esprit, 1996, p. 54.

هـذه لا تتضمـن نوايـا إرهابيـة أو عدوانيـة تجـاه الشـعوب الأخـرى، وهـذا مـا يجعلهـا شـعوب صالحـة decent رغـم أنهـا ليسـت عادلـة مـن المنظـور الليـبرالي.

مـن هنـا يمكـن القـول إن قانـون الشـعوب هـو مـن جهـة مطلـب ليـبرالي، مادامـت الليبرالية السياسـية معنيـة بشـكل جوهـري ودائـم بمسـألة أو واقعـة التعدديـة سـواء عـلى المسـتوى المحـلي أو عـلى المسـتوى الـدولي، فهـي تنظيـم للتعدديـة المتعلقـة بالأشـخاص الليبرالـين فيـما بينهـم، والـدول الليبراليـة مـع بعضهـا البعـض، لكنـه مـن جهـة أخـرى تمتـين لهـذا المطلـب، مـن حيـث هـو اسـتحضار لتعدديـة مختلفـة فيـما يخـص الشـعوب التراتبيـة الصالحـة، ولذلـك فـإن مطالـب التعاقـد الـدولي ينبغـي حسـب رولـز أن تتجنـب الخـوض في التفاصيـل القانونيـة، لأن ذلـك سـيجعل الاختـلاف الثقـافي يدخـل في حالـة تمـاس غـير إيجـابي، وعوضـا عـن ذلـك يلـزم الاكتفـاء بالتوافـق حـول تصـورات عامـة يمكـن أن تعتمـد نظـرا لعموميتهـا في مراقبـة القوانـين الدوليـة «أنبـه عـلى التميـز بـين حـق الشـعوب وبـين حـق الـدول أو القانـون الـدولي، فهـذا الأخـير هـو نظـام قانـوني فعـلي ووضعـي، مهـما كان ناقصـا في جوانـب معينـة منـه، مثـلا عـلى مسـتوى التوفـر عـلى نظـام دقيـق للعقوبـات كـما هـو حـال القانـون الداخـلي، بينـما قانـون الشـعوب هـو عـلى العكـس مـن ذلـك عائلـة مـن التصـورات السياسـية، تشـتمل عـلى مبـادئ تخـص القانـون والعدالـة والخـير المشـترك [...] إن حـق الشـعوب يتضمـن التصـورات والمبـادئ التـي عـلى أساسـها يمكـن الحكـم عـلى القانـون الـدوالي»[177].

5. مبادئُ العدالة الدوليَّة وخصوصيةُ الوضعِية البدْئية على المستوى الدولي

يتجـاوز مـا يصبـو إليـه رولـز في هـذه اللحظـة مـن مسـاره التنظـيري أن يكـون مجـرد تسـوية شـكلية عـلى مسـتوى الترتيبـات القانونيـة التنظيميـة، نحـو نقـاش حـول المبـادئ العميقـة التـي تؤطرهـا معقوليـة التـداول عـلى المسـتوى الـدولي العـام، فهـي ليسـت حالـة مسـطرية تهـم قضايـا جزئيـة بـين بعـض الـدول، وإنمـا هـي محاولـة توفـير مرجعيـة نظريـة موجهـة لـكل الاتفاقـات والتوافقـات السياسـية والاجتماعيـة بـين الشـعوب، ولذلـك فـإن المبـادئ الموجهـة لقانـون الشـعوب، تأخـذ طابعـا عامـا وبسـيطا، وتتمثـل في ثمانيـة مبـادئ:

1- احترام حرية واستقلالية الشعوب الأخرى

2- احترام المعاهدات والمواثيق

177. Ibid., p. 59.

3- احترام المساواة بين الشعوب في الاتفاقيات والعلاقات

4- الالتزام بواجب عدم التدخل

5- اللجوء للحرب فقط في حالة الدفاع عن النفس أو عن شعوب هوجمت على وجه ظالم

6- احترام الحقوق الأساسية للإنسان

7- احترام إجراءات العدالة أثناء شن الحرب

8- مساعدة الشعوب التي تعاني من الصعوبات، أو تلك التي تعيش في ظل شروط غير ملائمة، وذلك لأجل التوفر على نظام سياسي واجتماعي صالح decent

إن هذه المبادئ- البنود التي يعتبرها رولز مضمون التعاقد الدولي، تقتضي إقامة وضعية بدئية ثانية تعمل ضمنها الشعوب عبر ممثليها، على اختيار المبادئ الأكثر عدالة لبناء تعاون دولي، في لحظة أولى بين الشعوب الليبرالية، ثم بعد ذلك بمعية الشعوب التراتبية الصالحة، وهم في هذه الوضعية أيضا وعلى غرار إجراءات بناء العدالة المحلية سيتداولون فيما بينهم تحت حجاب للجهل يجعلهم لا يستحضرون حجم البلد الذي يمثلونه ولا ثرواته وخيراته، ولا عمقه الثقافي، اللهم معرفتهم بأنهم يمثلون مواطنين أحرارا ومتساوين، يعيشون في بلدان ديمقراطية محكمة التنظيم، وبالتالي إنهم يمثلون كيانات متوفرة على مؤسسات عادلة، وموجهة بتصور عمومي للعدالة.

وهنا سيحصل وجه الاختلاف مع الوضعية البدئية في شكلها المحلي، حيث إن ممثلي الشعوب سوف لن يكون غرضهم تأويج الخيرات بقدر ما سيمثل الحفاظ على مؤسساتهم العادلة هذه، مطلبها الرئيس وغايتها النهائية، بحيث سيكون تداولهم قائما على أرضية عدالة مجتمعاتهم، وبالتالي لن يكون هناك من داع لبناء هذا المفهوم بشكل جذري داخل وضعية التعاقد الدولي، فجميع هذه الشعوب الليبرالية تكون قد أخضعت تصورها للعدالة لضوابط العقلانية والمعقولية، ولهذا فحماية المؤسسات المكتسبة على المستوى المحلي، هو في الواقع ما يصبح الغاية العقلانية لهذه الشعوب.

6. التعاقد الدولي الداخلي للشعوب الليبرالية

إن الشعوب الليبرالية حسب رولز لا بد وأن تنتهي إلى اختيار المبادئ الثمانية السابقة الذكر، حيث إن حسها الليبرالي المرتبط على شاكلة وثيقة بضمانات الحرية والمساواة يدفعها إلى ذلك دفعا، وإلا فإن رفض أي مبدأ من هذه القائمة سيمثل انتكاسا على

مستوى الحريات وضمانات الحقوق. وتجدر الملاحظة في هذا الصدد، بأن كل تلك المبادئ، تهم بشكل مركزي مستتبعات مبدأ الحرية على المستوى الدولي، حتى تلك المبادئ التي تتضمن بعض المطالب المادية، كحق المساعدة مثلا، هي مرتهنة ومشروطة بحماية مؤسسات الحقوق والحريات.

إن ما يميز هذه اللحظة التعاقدية الدولية، هو تغييب القضايا المرتبطة بالعدالة التوزيعية التي تطرح عادة مع مبدأ التفاوت أو الاختلاف، وما يدفع رولز لهذا التضييق على مستوى موضوعات التعاقد، هو صعوبة البت القاطع في قضايا من هذا القبيل، ولذلك فعوض أن تثار مسائل من هذا النوع بشكل مباشر في تصور العدالة الدولية، سيكون من الأفضل الاكتفاء بضمانات عامة، تتمثل في مبادئ ثمان يسهل التعاقد حولها، وهذه الأخيرة ستمثل بنية أساسية دولية على أساسها يمكن البت في الأمور التوزيعية المتعلقة بالضرائب والجمارك وغيرها من القضايا، من خلال ابرام اتفاقيات، كما هو الحال في التجارة الدولية، إلا أننا في هذه الوضعية سنكون متوفرين على مرجعية عميقة متعاقد عليها، تحمي هذه الاتفاقيات من ألاعيب التسوية، أو المغالبة بين الدول، وبالتالي فإنها ستكون اتفاقيات تملك شرط استقرارها، وفي نفس الوقت تسمح بإعادة النظر فيها حسب شروط تداولية عادلة متصفة بالعقلانية والمعقولية، ما دام أنها اتفاقيات محكومة ضرورة بمبادئ التعاون والتكافل العادلين اللذان يحميان استقلالية الشعوب ونديتها بشكل كامل.

7. شروط التعاقد الدولي مع الشعوبِ غير الليبرالية

يكون على المجتمعات الليبرالية بعد تأسيسها لهذا التعاون العادل فيما بينها أن تجد سبلا تسويغية للقبول ببعض الشعوب غير الليبرالية، في إطار هذا التعاون. فمن المهم وحتى بمنطق الليبرالية السياسية الاعتراف بإمكان وجود تصورات للعدالة غير ليبرالية، لم تصل بعد إلى مستوى عال من الكفاءة الديمقراطية في توجيه شأنها العام.

لكن هذا الاعتراف الذي هو في الواقع تمرين إضافي لليبرالية السياسية حول تفعيل مبدأ التسامح، لا يقتضي القبول بأي شعب مهما كان داخل هذا المجتمع الدولي، فلا بد من توفره على شروط تعد حدا أدنى لاستحقاق عضوية هذا التعاون الدولي، وهنا يميز رولز بين الشعوب الصالحة، وبين الشعوب المارقة outlaw society، فهذه الأخيرة لا يمكن بأي حال أن نتصورها تملك كفاءة أخلاقية تسمح لها بأن تكون طرفا في أي عقد مهما كانت طبيعته.

إن الشعوب التراتبية الصالحة حسب رولز تتصف بأنها، أولا شعوب مسالمة وغير توسعية، كما أنها تتوفر على تصور للخير العام يفسح المجال لجميع أعضاء هذا المجتمع للإستفادة منه (إقصاء الشعوب الاستعبادية)، ثم وعلى أساس الصفة السابقة، ينبغي لهذا المجتمع أن يكون متراتبا بشكل صالح، بحيث إن التفاوت يعد مقبولا وشرعيا من طرف جميع أعضائه، وأخيرا ينبغي لهذا الشعب أن يكون محترما لحقوق الإنسان الأساسية التي تحترم إنسانية هؤلاء الأعضاء.

وتتشكل حقوق الإنسان الأساسية، التي تمثل الحد الأدنى من حقوق الإنسان الملزمة بشكل كامل للمجتمعات الليبرالية، لكنها في حالة المجتمعات المتراتبة الصالحة تختزل إلى قائمة أصغر، تتشكل من أربع ضميمات حقوقية لا يمكن بأي حال التنازل عن أي منها، لأجل الدخول في تعاون دولي معها :

أولا حق حياة وأمن الأشخاص، الذي يعد الحق الطبيعي النواتي لأي مطلب حقوقي آخر، ثانيا، حق حرية الأشخاص التي تضمن حرية الحركة، والتحرر من أي عمل قهري أو هيمنة مطلقة، وحرية التمكن من الملكية الخاصة، ثالثا، الحقوق الصورية للمساواة التي تتضمن حق التمتع بضمان محاكمة عادلة، رابعا وأخيرا، درجة معينة من حرية الاعتقاد والتفكير، وحرية الاجتماع.

وينبغي التنبيه في هذا الصدد إلى أن هذه المواصفات لا تعد توصيفا لمجتمعات فعلية، فليس هناك من المجتمعات غير الليبرالية ما يمكن أن يعد مستوفيا لمثل هذه الشروط، لكن التوصيف السابق هو في الواقع تأطير نظري لحدود تسامح الدول الليبرالية مع غيرها، وبالتالي فإن معقولية هذه الطروحات وتلك الشروط، لا ينبغي أن تبرر معقوليتها من منطق المجتمعات غير الليبرالية، فليس هذا ما يهم رولز في إطار بناء نظرية العدالة الدولية، وإنما هي معقولية تنبني على مقتضيات التصور الليبرالي قبل كل شيء، فقانون الشعوب يسعى أولا إلى تبرير تسامح المجتمعات الليبرالية مع غيرها، وضبط حدود هذا التسامح من منظور ليبرالي صرف، وبالتالي فهو موجه لهذه المجتمعات لا لغيرها.

إن مقصد رولز النظري في هذه اللحظة ليس هو مراجعة تصور العدالة الليبرالي في ضوء تصور الخير العام، الذي يشكل مبدأ للعدالة داخل الشعوب المتراتبة الصالحة، وإنما هو بالأحرى بناء لمقتضيات تنظيمية للحكومة الليبرالية في إطار سياستها

الخارجيـة، لكـن دون الاضطـرار إلى الاعـتراف بمعقوليـة مثـل هـذه التصـورات غـير الليبراليـة، فالعادلـة الحقـة حسـب رولـز لا يمكـن أن تكـون إلا ليبراليـة، كل مـا في الأمـر أن هـذا لا يمنـع مـن توفـر غـير الليبراليـين عـلى حـس للعدالـة وكفـاءة أخلاقيـة تسـمح باسـتدماجهم في إطـار عقـد إذعـاني إن شئنا القـول داخـل مجـال التعـاون الـدولي الليـبرالي، بـكل مـا يحملـه مـن امتيـازات.

ولذلـك لا نجـد رولـز مثـلا يجـرب أن ينظـر إلى المبـادئ السـالفة الذكـر مـن زاويـة غـير ليبراليـة، فهـذا أمـر يبـدو غـير ذا أهميـة بالنسـبة إليـه، بـل إنـه يؤكـد عـلى وجـوب اسـتمرار المواطنـين الليبراليـين في ممارسـة حقهـم النقـدي إزاء هـذه التصـورات، وذلـك مـن جهـة كتمريـن لحقهـم في التفكـير والتعبـير، ثـم مـن جهـة اخـرى كحـق للشـعوب غـير الليبراليـة في الحصـول عـلى المسـاعدة، وتعـد التصـورات الليبراليـة بحرياتهـا وحقوقهـا حسـب رولـز أحـد أهـم هـذه المسـاعدات، غـير أن هـذا النقـد ينبغـي أن ينحـصر في المسـتوى الفـردي أو اللاعمومـي، مثـل الجمعيـات والجامعـات وغيرهـا مـن المؤسسـات الخاصـة داخـل المجتمـع الليـبرالي، لكـن دون أن يترجـم عـلى شـكل أفعـال عقابيـة تمارسـها الحكومـات الليبراليـة تجـاه غيرهـا مـن الشـعوب الصالحـة والمتراتبـة غـير الليبراليـة.

إن المجتمـع الليـبرالي ينبغـي أن يلـزم نفسـه باحـترام سـيادة هـذه الشـعوب وعـدم التعامـل معهـا حسـب منطـق اسـتعلائي أو التدخـل في حياتهـا السياسـية عـلى المسـتوى الدولتـي، فمثـل هاتـه تصرفـات سـتعتبر تجـاوزا لمـا ألـزم بـه الشـعب الليـبرالي نفسـه، أقصـد مبـدأ عـدم التدخـل non-Interfrence لكـن هـذا المبـدأ يخـص فقـط الشـعوب الصالحـة، وذلـك لأنهـا تملـك حـدا أدنى مـن الضمانـات التـي يمكنهـا أن تسـمح بتحقـق تدريجـي للديمقراطيـة داخـل مجالهـا السـيّادي، إلا أن ذلـك لا يمنـع المجتمعـات الليبراليـة أن تسـاند التمـردات الديمقراطيـة داخـل الـدول المارقـة، فهـذه الأخـيرة تمثـل خطـرا عـلى جميـع مكونـات المجتمـع الـدولي سـواء الشـعوب الليبراليـة أو غـير الليبراليـة الصالحـة.

8. تعاقُد غير الليبراليين فيما بينهم وظروف التَّخفيف

وهكـذا يسـتدعي رولـز وضعيـة بدئيـة ثالثـة تتكايـن فيهـا فقـط الشـعوب غـير الليبراليـة، وذلـك لأجـل تبنـي وقبـول المبـادئ الثمانيـة، ولقـد حـصر رولـز هـذه الوضعيـة في إطـار الشـعوب غـير الليبراليـة، نظـرا لصعوبـة تقاطـع وتطابـق الأشـكال الاسـتدلالية والتبريريـة للمجتمعـات غـير الليبراليـة مـع المجتمعـات الليبراليـة، ولذلـك سيسـمح لهـذه الشـعوب

أن تبرر بما شاءت مضامين العقد، فالذي يهم المجتمعات الليبرالية، هو أن تلزم هذه الشعوب نفسها بمضامين العقد حسب منطقها الخاص، وهذا ما يجنب هذا العقد أن يتحول إلى مجرد تسوية modus vevendi، حيث سيكون على كل الأطراف أن يتخلوا مؤقتا على مقتضياتهم التداولية الخاصة لأجل ضمان التوافق، وفعل كهذا سيجعل التوافق أيضا مؤقتا، وبالتالي لن يكون هناك ضمان لاستقرار هذا العقد.

إن النواة العميقة التي تسمح بمثل هذا الاستقرار هي القبول بالحقوق الأساسية للإنسان من طرف هذه الشعوب الصالحة، وذلك دون أن يكون عليها بالضرورة احترام جميع الحريات الأولية الليبرالية، فهذه الأخيرة تقوم على أساس توطين المجال العمومي لأجل تحقيق المثال الأعلى للمجتمع الليبرالي، المتمثل في المواطنة بكل ما تتضمنه من كفاءات أخلاقية وفكرية، على العكس من ذلك فإن المجتمعات غير الليبرالية لا يمثل لها هذا المطلب غايتها القصوى، ولذلك سيكون كافيا بالنسبة لمطالب العقد توفير حقوق الإنسان الأساسية التي تسمح باحترام إنسانية أعضاء هذه الشعوب.

ويعد هذا المطلب ضروريا على مستويين، أولا على مستوى الشعوب غير الليبرالية ذاتها، حيث إن الإخلال بهذا المطلب، سيجعل الحكومة القائمة على مصالح هذه الشعوب، لا تتوفر على الصلاحية لكي تمثل شعبها في وضعية التعاقد، وبالتالي فإن ذلك سيجعلها لا تستفيد من المبادئ التي يضمنها هذا العقد، وعلى رأسها مبدأ عدم التدخل واحترام السيادة، ولذلك فإن الحكومات المارقة تفقد الشرعية التي تجعلها بمنأى عن المراقبة والسطوة العقابية للمجتمع الدولي، ثم إن المطلب الحقوقي السابق، يعتبر حدا من حق إعلان الحرب بالنسبة للمجتمعات الليبرالية، فالحرب العادلة لا يمكن أن تعلن بسبب ضمان التفوق العسكري، أو البحث عن المصادر الطبيعية للثروات أو من أجل التوسع الترابي، بل إنها لا تعلن إلا في حالة وجود شعب ما تحت الهيمنة الدموية لحكومة تملك من القوة ما يجعلها في منأى عن أي تغيير باعتماد العوامل الداخلية فقط، كما أن التمييز بين الشعب والحكومة، يمنع بشكل مطلق أن يُمس المدنيون بآثار الحرب التي بررت انطلاقا من مبادئ ليبرالية.

9. أهمية مبدأ المساعدة

إن المبدأ الثامن المتعلق بواجب المساعدة، حسب رولز لا يتنافى مع مبدأ عدم التدخل، ولا يمس السيادة، إنه فقط مبادرة تسعى إلى إدماج شعب يعاني صعوبة في مستوى الكفاءة المؤسساتية والطبيعية في حالة خاصة جدا، لأجل الاندماج في المجتمع الدولي المحكم التنظيم، ولذلك فإن الأمر لا يتعلق بحجر سياسي على شعوب معينة، تحت ذريعة القصور السياسي على الاندماج، بل إنه واجب مشروط ومرتهن بحد أدنى من الشروط التي ينبغي مساعدة هذا الشعب على بلوغها. كما أنه لا يقتضي من الدول الليبرالية أن تخضع نفسها لمبدأ إعادة توزيع الثروات لأجل دعم هذه الشعوب الصالحة، فأمر كهذا سيجعل كلفة المساعدة تتجاوز ما يمكن أن تحتمله الأخلاقية الليبرالية القائمة على التعاون المنصف، وليس على نوع من الطهرانية الإحسانية، ويولي رولز في هذا الإطار قيمة قصوى للمساعدة الثقافية، فكثيرة هي الشعوب التي لا تملك الشيء الكثير على مستوى الثروات الطبيعية، ومع ذلك فهي تحتل مكانا مرجعيا في مستوى الانتظام العادل، داخل الشرعية الليبرالية -اليابان مثلا-، وعلى العكس من ذلك فإن أغلب البلدان إن لم نقل كل البلدان الخاضعة لأنظمة تراتبية صالحة، أو أنظمة مارقة، إنما تكمن نقطة خللها في الثقافة السياسية التي تتبناها، وبالتالي إن واجب المساعدة للشعوب المعسرة ينبغي أن يحصر في الحد الأدنى اللازم لكي تتمكن من الانخراط الذاتي في المجتمع الدولي حسب قانون الشعوب، ولكي تتوفر على القدرة الكافية لإدارة شؤونها بكيفية مستقلة، ولذلك يتوجب تمييز مبدأ واجب المساعدة، على سياسية المساعدات الخارجية التي تسعى إلى تكريس التبعية عوض خلق الاستقلالية. «إن غاية واجب المساعدة هي توفير الأساس اللازم للاستقلالية السليمة -يقول رولز-أي مساعدة الشعوب التي توجد في وضعية صعبة burdned societyعلى التمكن من القدرة على خلق مسار مستقبلها الخاص بكفاءتها الذاتية»[178].

يختلف واجب المساعدة بهذا المعنى عن الواجبات الإحسانية، بل إنه نتيجة طبيعة لمقتضيات واجبات العدالة، فهو استجابة لحس العدالة الذي يعد صفة مركزية في الأخلاقية الليبرالية، ذلك أن العدالة تقتضي أن نفعل كل ما بإمكاننا لكي نجعل هذا العالم يوفر فرصا أكبر لترسيخ العدالة، عوض الانزلاق نحو الظلم، أي أن نظام هذا العالم ينبغي أن يجعل اختيار العدالة، الفعل الأكثر مردودية وأمانا وعقلانية ومعقولية،

178. Ibid., p. 118.

وهـذا مـا لا يتحقـق إلا إذا سـاعدنا العـالم المحيـط عـلى التوفـر عـلى ذلـك الحـد الأدنى، ومـن هنـا فـإن الواجـب لا يحتـاج إلى تسـويغ إضـافي، بـل إنـه يماثـل مبـدأ الادخـار العـادل الـذي يضمـن للأجيـال المقبلـة هـذا الـشرط مـن أجـل الانخـراط في مؤسسـات العدالـة، إنـه ليـس دعـوة للتخـلي وإنمـا للاسـتمرار في ترسـيخ تصـور العدالـة كإنصـاف، وتوسـيع لشـبكة العلاقـات العادلـة، كي تسـتدمج عـن طواعيـة مزيـدا مـن الأعضـاء، في أفـق بلـوغ مجتمـع دولي إنسـاني عـادل ومسـتقر ومسـالم.

خاتمة

بعد هذه الصحبة الفلسفية للمتن الرولزي، كثيرة هي الأسئلة التي تظل عالقة في ذهن ووجدان الباحث، وعلى رأسها سؤال الجدوى من عملية إجمال الاستدلال الرولزي لبناء طرحه الفلسفي: ألا يعد ذلك إضعافا للأسس الحجاجية التي أقام عليها رولز بنيانه النظري ؟ أليس في ذلك مصادرة على أن هذا الاستدلال الذي قضى الرجل في تفصيله وإغنائه وإصلاحه وترميمه ما يربو على نصف قرن، يعاني من زوائد يمكن الاستغناء عنها لأجل الإمساك بالطرح الرولزي صرفا وجليا؟ ثم هل يكفي هذا المجمل لكي يعفينا من متابعة رولز في تفاصيل عرضه لأفكاره ومفاهيمه ؟

سيساء فهم قصدنا كثيرا لو خطرت للقارئ أفكار من هذا القبيل، فنحن لم نتطلع بأي شكل إلى تقديم ما كان يدعوه العرب قديما بالمُغني الذي يتجسد في تلك الكتب التي ادعت تركيزها لما أسهب وأطنب في المتون المطولات،إذ أننا نعترف دون أي تحفظ أن حس التدقيق الاستدلالي لدى رولز لم يكن أبدا نوعا من المحسنات البلاغية التي يجوز إسقاطها كنافل قول من المتن الرولزي، بل إن الأمر يتعلق على الأرجح بتدرج مبدع في تشريح النسيج الاستدلالي للفلسفة السياسية، فهو تفصيل يحفر في العمق عوض أن يزحف على السطح.

كما أن دقة وتعقيد البناء الرولزي لمفاهيمه، هو تأكيد أيضا على أن قضايا العدالة والقرار السياسي تكتسي طابع الجدية، ومن ثمة فلا يصح الحسم فيها من خلال بلاغة الكلام المرسل، كما أن واقعة التعدد التي تعتبر مسلمة نظرية لرولز، تفيد أن استحضار الآخر في اختلافه وتباينه المرجعي يقتضي من النظرية السياسية أن تفصل وتدقق في استدلالاتها لكي تكون قادرة على استيعاب جميع الاعتراضات بألوانها وأطيافها.

بناء على ما سبق إن غرضنا من هذا المجمل لا يعدو تقديم نظرة بانورامية تسمح للقارئ المبتدئ خصوصا، أن يحدد المسرب الذي يناسبه لأجل التعاطي مع هذه

الفلسفة الممتدة والمتنوعة في موضوعاتها وعدتها الاستدلالية، فهي فلسفة يمكن أن تقرأ من أوجه ومداخل متعددة، وهذا ما يجعل الكتابة الإجمالية أشبه ما تكون بالخريطة التي تسمح بالإعداد للرحلة، لكنها لا تغني عن الرحلة ذاتها بكل ما تقتضيه من عنت ومكابدة، فلا شيء يمكن أن يعفي القارئ من مواجهة رولز في تفاصيله إذا ما كان يبتغي تحكما وتبينا واستيعابا حقيقيا لفلسفة الرجل.

إن عرضنا للمشروع الرولزي يقدم مداخل عدة للقراءة، فيمكن أن يقرأ رولز من خلال مدخل ثيلوجي، إذ لا شيء يمنع أن نتعامل مع موضوع المجتمع التعاوني العادل، باعتباره شبكة من العلاقات الأخلاقية العميقة، التي تجعل الخير الأقصى يتمثل في إعمال العدل وتحقيقه على مستوى البنية الأساسية للمجتمع؛ فالمسؤولية المدنية تجاه الآخر، وإخضاع الاختيارات لمقتضيات العدالة، يمكن أن تبرر بمنطق ديني حسب تصور جون رولز الشاب، لكنه الدين الذي يعتبر أن الرذائل القاتلة للوجدان الإنساني، والكبائر التي تمثل الخطيئة التي لا تغتفر، تكمن في المساس بكيان الجماعة ـ المجتمع المتكافلة والمتعاونة، وكذلك السعي إلى تفتيته من خلال تصورات تقوم على تضخيم الأنا، سواء كان ذاتا فردية، أو جماعة مختارة، أو سلطة مستبدة مقدسة. فالتصور الديني الذي يدعم النزوعات الغيرية، لا يمكنه أبدا أن يكون ضد قوام المجتمع العادل، القائم على أولية الحرية، وعلى التكافل المستند إلى مبدإ الاختلاف.

ومن المهم استثمار الطرح الرولزي في هذا المضمار، فهو يذكرنا ببساطة أن كل الديانات الكبرى في العالم، تنطلق من أهمية حس مسؤولية العدالة، ومن معاندة الكبرياء، وتشجيع أفعال العطاء والتضحية، لذلك ففي كل مرة تنبجس بعض التصورات التي تنقض هذه الأسس العميقة والمشتركة بين الأديان، فإنما تمثل تشوهات وانزياحات عن الرسالة العميقة في كل دين، تلك التي تدعونا بألا نقتل وألا نسرق إلى غير ذلك من الوصايا الأساسية. وبهذا تصبح حقوق الإنسان الأساسية هي التعبير السياسي والتشريعي على المطلب الأولي للأديان.

كما يمكن اعتماد مثل هذه القراءة لأجل التأكيد على وجوب المصالحة بين فكرة الألوهية وفكرة العقل، فالتدين حسب رولز ليس بالضرورة تملصا وتحللا من عقال العقل ومسؤوليته، إن الخطاب الديني في تصوره لا ينبغي أن يكون خطابا غرائبيا يقوم على الخوارق والنبوءات غير المبررة، لأن الإيمان هو وعي مختلف من حيث شكله التعبيري، لكنه ليس فقدانا للوعي مثلما قد يروج بعض المتدينين الذين حادوا عن

الرسـالة الأصيلـة للأديـان، لذلـك فهنـاك دائمـا إمكانيـة لأن نجـد داخـل الديانـات أبعـادا عقليـة يمكـن اعتمادهـا لأجـل اندمـاج أكثر عقلانيـة، ومعقوليـة، وتمدنـا، داخـل مجتمـع العدالـة كإنصـاف الـذي لا يعـادي الديـن بشـكل مبـدئي. ولعـل هـذا مـا جعـل رولـز يعـود في مرحلـة الليبراليـة السياسـية، إلى إعـادة الاعتبـار للمسـوغات الدينيـة لقيـم الليبراليـة، فالديـن هـو أحـد المكونـات الأساسـية لوجـدان الشـعوب، ولذلـك وباسـم مـبرر التسـامح والتعدديـة المعقولـة، ينبغـي أن نفسـح لـه مكانـا في السـاحة العموميـة. وفي اعتقادنـا إن مثـل هـذا المدخـل، قـد يجعـل فلسـفة رولـز تتمتـع بفـرص أكـبر لأن تجـد لهـا مكانـا في ثقافتنـا العربيـة الإسـلامية.

كـما يمكـن أن يقـرأ رولـز مـن حيـث هـو مهنـدس تصـور العدالـة، وهنـا قـد تتحـول أطروحـة كتـاب « نظريـة العدالـة » إلى مرجـع توجيهـي يسـاعد الكيانـات السياسـية التـي تفككـت وانهـارت، عـلى أن تتعـرف عـلى الخطـوات الضروريـة لإعـادة البنـاء، سـواء مـن خـلال اللحظـة النظريـة التـي تقـدم مسـوغات للتصـورات والمفاهيـم الأساسـية للعدالـة، والتـي تؤطـر اللحظـة التعاقديـة والنقـاش حـول الأسـس، أو لحظـة المؤسسـات التـي تحـدد سـيرورة بنـاء مفاصـل الدولـة: الدسـتورية والتشريعيـة والقضائيـة، أو لحظـة الغايـات التـي تظهـر كيـف يمكـن لهـذا الكيـان السـياسي أن يكتشـف مـبررات وحدتـه الاجتماعيـة. كل ذلـك يمكنـه أن يوفـر عونـا حقيقيـا لجـبر كسـور مفاصـل المجتمعـات المنهـارة، وكـم هـي شـديدة الحاجـة إلى ذلـك في زمـن الانهيـارات هـذا الـذي نعيشـه.

كـما أن هـذا المدخـل يمكنـه أن يسـمح لحساسـيتنا السياسـية أن تتشـبع عـلى نحـو عميـق بقيمتـين أساسـيتين: بـدءا بقيمـة الحريـة وأولويتهـا، فمـن المهـم أن نتبـين حرمـة الحريـة، وأن نسـتوعب ضرورة توفرهـا وضمانهـا لأجـل بلـوغ مرتبـة المواطنـة والخـروج مـن حجـر وضعيـة الرعيـة وجُحرهـا، فـكل الفضائـل المدنيـة غـير قابلـة للتحقـق إذا غـاب ضـمان الحريـة داخـل المجتمـع. إن فلسـفة رولـز تظهـر بكفـاءة عاليـة، كيـف أن المواطـن الحـر هـو أيضـا ضـمان المجتمـع المسـتقر بشـكل عـادل، القائـم عـلى الانضبـاط وليـس عـلى الضبـط. ففلسـفة العقـد الاجتماعـي كـما قدمهـا، مـن حيـث هـي اتفـاق ووفـاق تظهـر أن كل تلاعـب بقيمـة الحريـة، وكل حـد لهـا وتضييـق لمداهـا، يعتـبر إجـراء خـاسرا منـذ البدايـة، فـلا يمكـن أن نجنـي أي شيء ذي قيمـة أعـلى مـن الحريـة حينـما نجعلهـا ثمنـا لـشيء آخـر غـير الحريـة، ومـن هنـا المقولـة العميقـة التـي أسـس لهـا كتـاب نظريـة العدالـة مـن خـلال بنائـه الاسـتدلالي لمبـدإ الحريـة : « لا تحـد الحريـة إلا باسـم الحريـة».

أما القيمة الثانية فتتعلق بمفهوم المجتمع التعاوني، فكل فصول كتاب النظرية تشتغل على دعم هذه القيمة، ليس المجتمع حسب رولز مجرد قدر تاريخي أو جغرافي، كما أنه ليس مجرد سطوة سلطة سياسية تخدم لذاتها، وليس الوطن معبدا ينبغي أن نوطن أنفسنا. فيه للتضحية من أجله بدون مقابل، بل إن مواطن المجتمع العادل يشعر بأنه عضو في مشروع تعاوني منصف، مما يجعله واثقا من أن جهد المواطنة، وإرادة الخضوع لمقتضيات العدالة، لا بد وأن تعود عليه بما يناسب انتظاراته المعقولة والمنصفة، ولذلك فإن انتماءه إلى هذا المجتمع يقوم على مبررات قوية، وليس على مجرد عوامل اعتباطية تتجاوزه. إنه يشعر بأن مشروع حياته هو جزء من المشروع المجتمعي العام، ولذلك فإن قيمة التعاون هي في الواقع تعبير على المصالحة بين الفرد وبين المجتمع، وتجاوز لعلاقة المغالبة والمخادعة والاستغلال المتبادل، وهذا ما يجعل واجب حماية مؤسسات العدالة هو في نفس الوقت واجب حماية مصلحة المواطن العادلة. ونعتقد أن الشارع العربي وأصحاب القرار والسلطة السياسيتين، هم جميعا في أمس الحاجة إلى مثل هذه القيمة، لتجاوز الوحشة الأصيلة بينهم، والتي أضحت تبرر توحشا في العلاقة القائمة بين الفرد الذي يصرخ بأنه يريد وبين الدولة التي تزمجر بأنها لا تريد، إنه سوء التفاهم الدموي بامتياز الذي يمكن أن تساهم نظرية العدالة في تجاوزه.

كما يمكن لمدخل الليبرالية السياسية وقانون الشعوب أن يفيدنا درسا حضاريا كبيرا، حيث يمكن اكتشاف التعددية الاستدلالية في أبهى صورها، إنه لحظة التعاون الحجاجي إن شئنا القول، والذي يتجلى في تعاون الجميع لأجل تجاوز صراع الحضارات، والمقايسات الشوفينية، لأجل بلوغ ذلك التوافق التشابكي الذي يركز بشكل أكبر على نقط التوافق، محاولا دعمها وتوسيعها إلى درجة ينسجم فيها الأساس الخاص للتعبير والتبرير مع مقتضيات المسوغات العامة، وهذا ما يجعل النقاش السياسي الذي يهم الأمور المصيرية يتم بحسن نية، كما أنه يفسح لكل الثقافات مكانها المحترم داخل شبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية. يمكن القول إن التعددية الليبرالية السياسية هي تعددية ابستملوجية ترفع الحرج على جميع الحضارات، وتسمح لها بالانخراط في تبني قيم الحرية، والعدالة، والمساواة، والكرامة الإنسانية، التي لا يمكن لعاقل أن يرغب عنها، وكل ذلك في إطار استدلالات متعددة المشارب موحدة الغايات.

إن مفهوم العقل العمومي في رأينا هو التمرين الأصعب الذي ينبغي للجميع استحضار مقتضياته، وهم يتداولون حول العقائد، أو الاختيارات السياسية

والاقتصادية والاجتماعية، فهو فرصة لكي نتعلم أن الفكر العقائدي والمذهبي قادر على أن يؤهل لكي يحوز الطابع العمومي ولكي يخرج من ضيق أفق المحلية، بمجرد استحضار تراتبية البناء الاستدلالي الذي نقيم عليه حججنا المذهبية؛ فداخل نفس المذهب هناك حجج محلية تصلح لإقناع شركاء المذهب والعقيدة، لكن لا بد من تطوير هذه الحجج بمقتضيات العقل العمومي، لكي نؤسس لحجج تصلح لإقناع الأغيار المذهبيين، دون الرهان على إخضاعهم بأي شكل من الأشكال.

وهكذا فحينما سنتوفق في التمييز بين شروط العمومية المعقولة وبين تطلعات الكونية في الاستدلال، التي غالبا ما تنقلب إلى نزوعات طغيانية، فإننا سنكون قد بلغنا نضجا حضاريا يسمح لنا بالنظر إلى الشعوب الأخرى كشركاء حضاريين يمكن التعاون معهم على المستوى الدولي، بدون أي داع للانصهار الحضاري العام الذي قد يتحول إلى عامل تفقير حضاري. فالتعددية هي في العمق تعبير على التعددية الحضارية، ولذلك فالليبرالية السياسية هي شيء آخر مختلف أتم الاختلاف عما يمكن دعوته بالليبرالية المذهبية أو الليبرالية الاقتصادية، وهو ما نأمل أن يكون الفصل الثالث من هذا الكتاب قد توفق في توضيحه. إنه الدرس الرولزي النهائي الذي لم يصل إليه في الواقع إلا بعد نقاش طويل مع مذاهب فلسفية أخرى، نتمنى أن تكون لنا فرصة للعمل على تقديمها للقارئ العربي، لكن قبل ذلك يحدونا أمل أن يمثل هذا الكتاب إجابة متواضعة على سؤال : لأي شيء تصلح فلسفة رولز؟ فلا أقل من توفيرها أدوات مفاهيمية تؤهلنا نحو إقامة «تعاقد اجتماعي مغاير»، عن ذلك الذي أضحى يتآكل ويتلاشى في اضطراد مخيف.

ملاحق حول رولز

حوار مع رولز

لم يكن رولز أبدا وجها إعلاميا مثل زملائه في هارفارد، من أمثال روبرت نوزيك أو ميكايل صاندل، الذين كانوا نجوما حقيقين يجيدون استغلال مجتمع الفرجة لأجل إيصال رسائلهم، فهو على خلافهم جميعا ظل شخصية أكاديمية صارمة في حياته المهنية، فالرجل الذي عد جون جاك روسو القرن العشرين، و الذي نال أكبر الجوائز التقديرية، و الذي ترجم لأكثر من ثلاثين لغة، لم يقبل أبدا أن يستضاف في برنامج إذاعي، كما أنه لم يكن يتجاوز المقالة أو المقالتين في السنة الواحدة. لكن هذا لا يعني أن رولز كان فيلسوفا متفاخما و متعاليا عن العوام، فقد أُثرت عليه مواقف تؤكد على العمق الإنساني الكبير لهذا المفكر، ولعل قبول هذا المحتجب الكبير بإجراء حوار مطول مع مجلة طلابية محلية لجامعة هرفارد harvard review of philosophy HRP الصادرة سنة **1991** والتي سنختصرها في عبارة هارفارد، دليل على تواضع الرجل، الذي يبدو تلقائيا و هو يجيب في انفتاح كبير، على أسئلة الطلبة، سواء المتعلقة بحياته الشخصية، أو فلسفته، أو مشاكل الطلبة الجامعية. هذا الوجه الحميم لرولز هو ما أردنا نقله من خلال ترجمة هذا الحوار لأجل الكشف على بعد آخر في حياة هذا المفكر الصارم و البالغ التعقيد على مستوى أعماله الأكاديمية.

ـ هارفارد: حدثنا عن نفسك. كيف أصبحت مهتما بالفلسفة.؟ (لا توجد صيغة التعظيم في اللغة الإنجليزية المعاصرة لهذا حافظنا عل صيغة المخاطب المفرد)

ـ رولز: لا أعتقد أنه في مقدورنا أن نعرف كيفية أو سبب اهتمامنا بشيء ما، بل كل ما نستطيعه، إنما الحديث عن الزمن الذي حدث فيه ذلك. لقد انتسبت إلى جامعة برينكتون، لكي أصبح في نهاية المطاف متخصصا في الفلسفة. وفي شهر سبتمبر من ريعان شبابي احتل هيتلر بلونيا مما أدى إلى أن أناخت الحرب بظلها على كل شيء في

أروبا، ولقد أمضيت فترة طويلة وأنا أقرأ حول الحرب العالمية الأولى، وعن مفهوم الحرب ذاته. طبعا كنا نعرف في جيلنا أننا ذاهبون إلى الحرب عاجلا أو آجلا، وهذا ما جعل ذلك الجيل مختلفا بشكل كبير عن الأجيال اللاحقة فيما يخص العلاقة مع الحرب. لقد أمضيت ثلاث سنوات من عمري في خدمة الجيش، بداية من سنة 43 إلى غاية بداية 46 ، أمضيت جزءا من تلك السنوات في المحيط الهادي بغينيا الجديدة، وبالفليبين واليابان. لا أستطيع القول كيف أثر ذلك في، لكن من المحتم أنه كان لذلك تأثير ما. وعندما ألقت الحرب أوزارها أقفلت عائدا إلى برينكتون كطالب إجازة إبان الفصل الربيعي لسنة 1946.

ـ هارفارد: هل كنت تتوقع أن تكون طالب فلسفة عند عودتك إلى برينكتون.

ـ رولز: لم أكن أعرف ماذا أنا فاعل حينئذ، فقد سبق وأن تابعت دراستي في مدينة كين وذلك في مدرسة كونيكتيكات الخاصة. لكنني لم أكن عندئذ قد طورت بعدُ مَيْلاً فكريا واضحا، فقد كنت أفكر في تخصصات متعددة بما في ذلك الكيمياء والرياضيات، لكنني سرعان ما اكتشفت أن ذلك يتجاوزني، فاستقر رأيي في النهاية على الفلسفة.

ـ هارفارد: هلا حدثنا عن تجربتك التكوينية في الجيش، وهل أفكارك اللاحقة حول العدالة تأثرت كثيرا بآرائك حول المجتمعات التي التي كان وطننا في مواجهتها، أو أحاسيسك المتعلقة ببنية المجتمعات العسكرية؟

ـ رولز: حسنا، كما سبق وأشرت إننا لا نعرف كيف نصير إلى فعل شيء معين، ولا ما أثر فينا على هذا الوجه أو ذاك منها. إن وجودي في الحرب لمدة ثلاث سنوات يستلزم أن يكون له تأثيرا مهما، لكن ليس بإمكاني القول أن هذه السنوات كانت تكوينية بشكل خاص. وحينما أستحضر الرؤى الفلسفية التي أدركتها فيما بعد، فأنا لا أجد أنها منطبعة بتجاربي عبر تلك السنوات. لقد اعتقدت دائما بوجوب وجود ارتباط ما مع تلك التجارب ولكنني لم أتوفق في إثباته والكشف عنه، قد يكون ذلك نتيجة تقصير وخلل من جانبي في تأمل المسألة. لكن من المؤكد أنني، وعلى غرار أغلبية الناس خرجت من الجيش وملئي كراهية له، وقناعة بوجوب ارتهان المؤسسة العسكرية بحكومة مدنية. ولكن ليس في هذا أي شيء بدعا عن المعتاد.

ـ هرفارد: هل أصبحت منذ تخرجك مهتما بالمجال الفلسفي الذي أصبحت مشتهرا به في النهاية؟

ـ رولـز ـ حسـنا، لقـد كنـت دائمـا مهتـما بالفلسـفة الأخلاقيـة، وذلـك منـذ البدايـة، كـما كنـت مهتـما أيضا ولفـترة طويلـة بموضـوع الديـن، فقـد كانـت مدرسـة كـين مدرسـة كنائسـية. إذ أنهـا أسسـت مـن طـرف الأب سـيل the father sill، الـذي ينتمـي إلى أسـقفية النظـام المقـدس للصليـب، وقـد كان دائمـا أعضـاء متعـددون مـن هـذه الأسـقفية داخـل المدرسـة. كنـا نذهـب للمعبـد كل يـوم، ولمرتـين في قـداس الأحـد. ليـس بإمـكاني القـول إن ذلـك يفيـد وجـود فكـر دينـي خـاص داخـل الجسـم الطـلابي، لكـن لم يكـن في مقـدور أحـد رغـم ذلـك تجنـب الموضـوع الدينـي، فـلا بـد وأن تُظهـر عـلى موقـف محـدد منـه.

ـ هرفارد: من أين هي أصولك ؟

ـ رولـز: لقـد نشـأت في بلتيمـور Baltimore وأمضيـت شـبابي هنالـك، لم أغادرهـا إلا اسـتثناء أثنـاء العطـل الصيفيـة، وطبعـا أغلـب السـنة أثنـاء تواجـدي في المدرسـة الداخليـة، لسـنوات طفولتـي الأولى. أمـا أبي فينتمـي إلى كارولينـا الشـمالية، بينـما أمـي تتحـذر مـن إحـدى الأسر العريقـة في ماريلانـد. إن أغلـب عائلتـي وأيضـا عائلـة أم زوجتـي مـن هنالـك، وجانـب كبـير مـن أصدقـائي القدامـى لا زالـوا يقيمـون في بالتيمـور.

ـ هارفارد: متى شرعت في ممارسة التفكير والكتابة اللتان انتهيا بك إلى نظرية العدالة؟

ـ رولـز: لقـد بـدأت في تجميـع الملاحظـات والنقـط حـول ذلـك منـذ سـنة 1950 وذلـك قبـل إتمـام أطروحتـي. أثنـاء ذلـك قمـت بقـراءات في الاقتصـاد بجهـدي الخـاص، وقـد تزامـن ذلـك مـع إحـدى الفصـول التـي قدمهـا w . j. Baumol ـ والـذي قـد أصبـح رجـل اقتصـاد مشـهور حاليـا. لقـد حاولـت أن أتـولى العمـل كلـه بنفسـي، فقـد كنـا نـدرس كتـاب القيمـة ورأس المـال لجـون إيـر هيكـس j.R .HICKS، ولقـد حاولـت ضبـط هـذا الكتـاب والتحكـم في مفاهيمـه، وكذلـك الشـأن بالنسـبة لجـزء مـن كتـاب الأسـس لصاحبـه سمويلسـونSamuelson . لقـد دفعتنـي فصـول مـن هـذا الكتـاب حـول اقتصـاد الرفـاه إلى قـراءة مجموعـة مـن المقـالات حـول مـا يدعـى باقتصـاد الرفاهيـة، وقـد كان ذلـك بمـوازاة مـع مرحلـة تحضـير شـهادة تخرجـي، كـما اسـتمريت في ذلـك وأنـا مـدرس في برينكتـون لسـنتين 1950 ـ 1952. بالإضافـة إلى هـذا قـرأت جـزء مـن كتـاب العنـاصر لولـراس walras كـما درسـت جانبـا يسـيرا مـن نظريـة اللعـب game theory. لقـد كان كتـاب مورجنسـتيرن Morganstern حديـث الصـدور وذلـك سـنة 1944. وهـو مـا مثـل العمـل المؤسـس الأكـبر لموضـوع نظريـة اللعـب. كـما أن مجموعـة مـن الدراسـات لفرانـك كنيـث frank Knith في كتابـه

حول إثيقا المنافسة مثلت بالنسبة إلي مصدرا تعليميا مهما، بقدر ما كان مهتما بالفلسفة الاجتماعية باعتبارها اقتصادا. ونتيجة لكل هذه الأشياء وبكيفية ما ـ لا تسألني كيف تم ذلك ـ بالإضافة إلى المعرفة الخام حول النظرية الأخلاقية التي حضرت رسالتي في إطارها ـ كان ذلك بين 1950 ـ1951 حيث تشكلت لدي الفكرة التي ستنقلب فيما بعد إلى ما دعوته بالوضعية البدئية. كان المراد من ذلك بناء دستور للتداول والنقاش يمكن أن نستخلص منه مبادئ معقولة للعدالة. لكن في تلك الفترة كان لدي سيرورة أكثر تعقيدا من تلك التي انتهيت لها في آخر المطاف. وخلال كل ذلك الوقت كان علي أن أُدرس فصولا في الفلسفة، لكنني حافظت على اهتمامي بعلم الاقتصاد قدر ما أستطيع. وبعدها غادرت أنا وزوجتي وابنتي ذات السنتين نحو بريطانيا لتمضية سنة بفضل منحة فولبريت Fulbright Fellowship

ـ هارفارد: هل سبق وأن نشرت هذه الصيغة المعقدة من مفهوم الوضعية البدئية؟

ـ رولز: لا لم أفعل لأنني لم أتمكن من تطويرها بشكل ناجح، فبقيت مجرد ملاحظات على أوراق تتقادم في مكان ما في البيت.

ـ هارفارد: هل لكم أن تطلعونا قليلا على هذه الصيغة؟

ـ رولز: كما سبق وأشرت، لقد كانت محاولة لصياغة دستور للنقاش بين الناس لأجل إيصالهم إلى التوافق ـ في ظل ذلك السياق المحدد ـ حول ما ينبغي أن يعتبروه مبادئ معقولة للعدالة.، وقد كان عليهم أن يقدموا اقتراحات دون أن يعرفوا ما قدمه الآخرون من اقتراحات أيضا. كما كان هناك حد للوقت الذي يتم فيه الاستدلال، لأجل بلوغ نوع من التوافق. والكثير من التفاصيل الأخرى. كما يمكنك أن تتخيل، في النهاية حسمت في كل هذه المسائل من خلال فرضية حجاب الجهل والتحديد الكبير لما يسمح لأطراف هذا النقاش بمعرفته، كما أنني جعلت التوافق ملزما بشكل مضطرد. كل ذلك مثل تبسيطا كبيرا لهذا الجهاز الاستدلالي. إن ما ميز المسلك القديم هو مجرد التعقيد. ويبدو أن هناك مشاكل عزّت عن الحل، على سبيل المثال إلى أي حد ينبغي الضغ على أطراف النقاش لأجل بلوغ التوافق ـ كم من الوقت ينبغي أن نسمح به لتحقيق ذلك، وأشياء من هذا القبيل. وتذكر معي أننا في حاجة لتبرير فلسفي لكل إجابة على هذه الأسئلة، إن الصيغة الأخيرة للوضعية البدئية تمتاز بخاصية تجنب المواضيع التي جعلتني اهتم بالفكرة أول الأمر ـ من قبيل نظرية اللعب والتوازن العام بالصيغة التي يستعمل بها لدى علماء الاقتصاد، وهي كلها أشياء لم أكن أعرف الكثير

حولها. لقد خطر لي حينئذ بأنه علي التخلص من كل هذا، أتذكر بأنني قد أدركت ما علي فعله. وذلك على الرغم من أنني كنت أدرك وجود طرائق أخرى لتحقيق ذلك، وما يمكن في الواقع فعله. على سبيل المثال البروفسور سكانلون scanlon الذي لا يستعمل أي شيء شبيها بحجاب الجهل، وهناك مع ذلك شبه ما بين طرق استدلاله وبين الوضعية البدئية، لكن الفكرة في الواقع مختلفة بشكل واضح. وبالتالي فإن تصوره يمثل إمكانية أخرى. في رأيي لا بد من بلوغ دستور للنقاش يمكنه أن يكون أكثر واقعية وينجح في ما فشلت في معرفة التصرف معه، ولا يمكنني أن استبعد إمكانيات اخرى قامت بمثل ما أنجزته.

ـ هرفارد : ما هي التغيرات المهمة التي تحققت بين نظرية العدالة وبين العدالة كإنصاف: إعادة صياغة؟

ـ رولز: كنت أريد لهذا الإصلاح أن يكون مركزا وأن يلامس كل شيء، ولو على شاكلة خطوط عريضة، وذلك في كتاب واحد. بالمناسبة، إنني لا أحب العنوان لكنني لا أجد أفضل منه حاليا، ولذلك دعنا نحافظ عليه مؤقتا، لقد سعيت لأن أكون في المتناول وقابلا للقراءة مقارنة بكتاب نظرية العدالة. كان بودي إصداره قريبا لكنني لازلت انجز بعضا من أجزائه. إنني أحاول القيام بثلاثة أشياء: واحد منها إعادة صياغة حجة الوضعية البدئية وجعلها في صورة أكثر بساطة، من خلال إصلاح أخطاء العرض في كتاب النظرية، ثم محاولة الرد على مختلف الاعتراضات، مظهرا سبب رفضي للبعض منها، ولكن أيضا عبر إحداث تغييرات على النظرية، طالبتْ بها بعضُ هذه الردود، وأخيرا العمل على تركيب ومزاوجة طرح الكتاب مع ما كتبته من مقالات منذئذ.

ـ هارفارد: هل كانت أغلب هذه المقالات ردودا على انتقادات من أطراف أخرى؟

ـ رولز: لا أظن ذلك فعلا. لقد رددت على البعض، وبالتالي فمن المؤكد أن هناك إجابات على انتقادات، لكن ما قمت به في الأساس عبر تلك المقالات، كما أفهم حاليا ما كتبته حينها ـ لا يدرك المرء دائما ما يفعله إلا بعد إنجاز ذلك ـ إنما هو إتمام إنجاز طرحي بحيث لا يبدو مفتقرا للتناسق الداخلي. أقصد: وأنا أتم تصور العدالة كإنصاف، استعمل الكتاب فكرة المجتمع المحكم التنظيم الذي يفترض أن كل شخص في المجتمع يقبل نفس التصور الشامل، مثلما أعبر حاليا. وهو ما أصبحت أعتقد بكل بساطة باستحالة حدوثه، في حالة المجتمع الديمقراطي. أي

ذلك الضرب من المجتمعات التي يطالب الكتاب نفسه بها. هذا ما مثل عدم تناسق داخلي. لذلك كان علي تغيير توصيف المجتمع المحكم التنظيم وهذا ما قادني إلى فكرة التوافق التشابكي وكل الأفكار المرتبطة به. وهو ما تعلقت به المقالات الأخيرة فعلا، بداية بالقراءات الثلاث في جريدة الفلسفة Journal of philosophy . لذلك لا تبدو لي هذه المقالات بالأساس كردود على انتقادات الآخرين، ومع أنني قمت بالإجابة على اعتراضات مهمة هنا أو هنالك، ونفس الأمر في الهوامش. فهم يستحقون ذلك إذا ما لامسوا بانتقاداتهم نقطا قيمة، وإذا كان بالإمكان التعامل بمعقولية معها. فهذا جزء من الالتزام حينما يخوض المرء في هذه الشؤون. لكن المبتغى المركزي هو تطوير الجزء الآخر من الأطروحة؛ ثم بعد ذلك نقلها ووصلها بأطروحة نظرية العدالة، ففي نظري إن الأمر يتعلق بمسألة داخلية ـ كل ما هنالك أنني أصبحت أرى أن هناك خطأ ما، فكان علي حينئذ أن أعمل على إصلاحه. عندما ابتدأت في الاشتغال على فكرة التوافق التشابكي، اعتقدت أن الأمر سيكون سهلا، بل تافها. فقد بدا لي توافق من هذا القبيل بين وواضح، ولن يطرح أي مشكل، لكن تبين أن المسألة أكثر تعقيدا مما استشرفته، وإنني لما أزل غير حاسم حول هذا الأمر. كذلك في كتاب إعادة صياغة، وكما سبقت الإشارة، وددت أن أدخل بعض التحسينات على حجج نظرية العدالة. ففي حالات كان هناك غموض ما، وفي حالات أخرى أخطاء صريحة plain errors.

ـ هارفارد: لقد قلت إنك أحسست أنه من واجبك الرد على النقد، إذا كان ذلك سيتم بشكل معقول، أي دور ترى نفسك تلعبه ككاتب يأخذ على عاتقه مسؤولية كهذه؟

ـ جون رولز: حسنا، هناك أشياء كثيرة، أولها قاطبة واجب الرد على الآخرين، إن كان بالإمكان أن يتم ذلك بشكل معقول، باعتبار عضويتك في جماعة أكاديمية، وحسب مسلك يجعل النقاش يتقدم. متجنبا المنازعات والخلافات العقيمة. فهناك من تجد انتقاده جيدا للغاية ويستحق الرد. وهذا كله جزء من الحياة الأكاديمية. وفي مجتمعات ديمقراطية، على شاكلة مجتمعنا، يبدو لي أن الفلسفة السياسية تتوجه إلى المواطنين ـ وليس إلى الحكومة التي ليس دورك أنت أن تتوجه إليها ـ لكن أناس آخرون مثلك الذين يؤلفون الكتلة الناخبة، فمن المهم الاستمرار في النقاش السياسي إلى غاية أعمق المستويات، والسلوك في ذلك على منوال واضح قدر الإمكان، بحيث يكون ذلك النقاش في متناول عامة الشعب. ومن خلال هذا الطريق غير المباشر إذا

ما وجدوا أفكارك مقنعة، يمكنك من خلال ذلك أن تغير المجتمع نحو الأفضل، أو بمعنى أكثر واقعية يمكنك أن تنبه هذا المجتمع كي لا يقع في الأسوأ. فليس للفلسفة السياسية طبعا أي سلطة داخل المجتمعات الديمقراطية، بيد انه بإمكانها أن تحاول الفوز بسلطة العقل الإنساني. ليس هناك أي حكم مؤسسي حول مدى توفقك في هذه المهمة، وكذلك الشأن في العلم، أو أي مبحث عقلاني. يمثل هذا في النهاية السلطة الوحيدة التي يمكن للفلسفة السياسية الاعتراف بها.

- هرفارد: يفترض أن نظرياتك قد أثرت في أروبا الشرقية، ما مبلغ علمك بذلك؟

- رولز: لقد ترجمت نظرية العدالة إلى غالبية اللغات الأروبية. لكن ليس لدي علم بمدى انتشار معرفتها عبر أروبا الشرقية، نعم قد قيل لي بأن أجزاء من نظرية العدالة نقلت إلى اللغة الروسية، لكنني لم أعاين ذلك. وقيل لي أيضا أن بعض الكتاب قد ترجم إلى اللغة الهنغارية، لم يصلني شيء يتعلق باللغة البولونية، لكن من الممكن أنه يوجد جزء مترجم لهذه اللغة. كما سبق وأن نقلت منذ زمن إلى اللغة الصينية، والكورية، واليابانية، بل هناك من أخبرني بأنه سمع بوجود نسخ من الكتاب في ساحة تاينمن tiannamen square (الساحة الصينية حيث تم الاحتجاج الكبير لسنة 1989)

- هارفارد: هل كنت تتوقع أن تلاقي نظرية العدالة حفاوة من هذا القبيل ؟

- رولز: أبدا، ما كنت طبعا أتوقع ذلك، ومن المحتمل أنه من الجيد أنني لم أفعل، وإلا لما كان في مستطاعي تأليف هذا الكتاب،أقصد أنك ستشعر بالناس ينظرون من خلف كتفك، مما سيجعلك كثير الحذر.

- هارفارد: كيف أصبحت نظرية العدالة بهذه الشهرة؟ لقد صدرت سنة 1971 فهل اشتهرت مباشرة؟

- رولز : إنه سؤال مهم. لكنني لست أفضل من يجيب على ذلك. من منظوري الخاص، الجواب على سؤالك يقتضي التسليم بأن لنظرية العدالة قيمة مستحقة ما، لست أعلم مدى هذه القيمة، وليس لي أن أحكم حول هذا الامر، إذا ما سلمنا بذلك، فأعتقد أن ما جعلها تستقطب الاهتمام هو تضافر ظروف معينة. عليك أن تستحضر السياق التاريخي. لقد مضى ردح طويل من الزمن على ذلك، ولذلك فمن المحتمل أنك لا تذكر ذلك، وكيف لك أن تتذكر؟ أنا نفسي لو كنت مكانك لما فعلت. لقد كان ذلك إبان حرب الفيتنام ومباشرة بعد حركة الحقوق المدنية. التي هيمنت على

سياسة تلك الفترة، ولم يتوفر إلى ذلك الحين أي كتاب حديث، أو بحث منظم إن شئنا القول، حول التصور السياسي للعدالة ـ سواء في الفلسفة الأخلاقية أو في علم السياسة. لقد تم إنجاز أشياء جيدة وذات أهمية مستمرة، أستحضر في هذا الصدد مفهوم القانون لهارت H . L.A. hart كذلك كتاباته الأخرى، الأبحاث الأربعة حول الحرية لبرلن Isaiah berlin، وكذلك أبحاثه المتعددة الأخرى، وأيضا كتاب الحجة السياسية برين باري Brain Barry، كل هذه الأعمال صدرت في الستينيات، لكن لم يكن هناك شيء في المجال وفي حجم كتاب حول فكرة العدالة، بحيث يتناول قضايا متعددة في نفس الوقت إن مدى الكتاب وحجمه كان جنونيا إلى حد ما. في الحقيقة، لقد افترضت أنه سيكون في حدود 350 ص، لكنه حينما وصل إلى الرفوف أخبرتني الصحافة بأنه في حدود 600 ص (587 ص إذا أردنا دقة اكبر) لقد كنت مشدوها لذلك. في كل الأحوال إذا استحضرت ما سبق، فيمكنني القول إن الثقافة السياسية كانت في حاجة إلى كتاب من هذا الصنف. فعلى سبيل المثال إن القضايا التي نوقشت في الفصل السادس المتعلقة بالاستنكاف الضمائري والعصيان المدني كانت من المواضيع الأكثر مدعاة للنقاش في تلك الفترة. ولم يكن هناك أي كتاب معاصر ليتعامل مع هذه الموضوعات بكيفية نسقية، من المؤكد أن كتب قديمة متوفرة حول هذه المسائل، كما وجدت مقالات معاصرة في هذا الإطار. وهنا أستحضر المقالات الرائعة لميكائيل ولتزر، والتي تم تجميعها في كتاب إلزامات obligations [179]، لكن نظرية العدالة كانت أول عمل ضخم جاء بعد فترة طويلة من الصراعات السياسية الجدية. والحال إن الخلافات السياسية تبدي الحاجة إلى الفلسفة السياسية وهي في العادة تستدعيها. لنقل إن نظرية العدالة أثارت الانتباه بسرعة واضحة. لكن كما تعلم، ليس في مقدوري أن تكون لي رؤية موضوعية حول كل هذه الأمور. ولكن هذا تفسيري الخاص، أعتقد أن المسألة مرتبطة بمصادفة. فخمسة عشر سنة قبل أو بعد كانت ستجعل وضعيتها مختلفة تماما. طبعا أنت تعرف أن نظرية العدالة انتقدت بشكل كبير وبكيفية قاسية. لكن بكيفية ما الكتاب ما فتئ يقرأ. فلست وحدي من يرى أنه نجا من كل تلك الانتقادات وتجاوزها.

ـ هارفارد: كيف تشعر حينما تُنتقد؟

179. Walzer, *Obligations : Essays on disobience*, War, *and Citizenship*, Harvard University Press, 1982.

ـ رولـز: عـلى الإنسـان أن يتعلـم كيـف يتقبـل النقـد، وهـو نقـد في الغالـب لا يكـون مؤسسا أو أنـه قائـم عـلى سـوء فهـم، وهـذا نقـد أتجاهلـه. لكـن هنـاك نقـد جيـد للغايـة، عـلى الرغـم مـن أننـي لا أكـون مبتهجـا، فإننـي أقـدره في النهايـة، وأحـاول أن أسـتحضره فيـما اكتبـه لاحقـا. سـأعطيك مثـالا. لقـد أثـار هـارت سـنة 1973 انتقـادات عميقـة ومركزيـة في نظـري، حـول الحريـات الأساسـية ومـا يدعـوه بالحـق المطلـق. لم أجـد جوابـا لهـذا النقـد، لكـن بعـد ثمـان سـنوات قـررت مـا ينبغـي أن يكـون ردي. قمـت بكتابـة ذلـك ونشرتـه سـنة 1982 لقـد كان لذلـك قيمـة كـبرى بالنسـبة إلي. فذلـك النقـد يحـدث ألمـا بشـكل مؤكـد، ولكننـي الآن في مقـدوري أن أقـوِّم طرحـي بشـكل قـوي.

ـ هارفـارد: كانـت أشـهر الانتقـادات التـي وجهـت إليـك مصدرهـا شـعبة الفلسـفة في هارفـارد، هـل جعـل ذلـك الأمـر أكـثر توتـرا، أم أنـك كنـت تستحسـن ذلـك؟

ـ رولـز: حسـن، إن للأمـر واجهتـين. عـلى سـبيل المثـال لقـد كان للبروفسـور نوزيـك اعتراضات مهمـة ومثـيرة للاهتـمام. وهـي في جانـب منهـا قائمـة عـلى سـوء فهـم، رغـم أنهـا في جانـب آخـر مثلـت نقطـا بالغـة الأهميـة. ومـع ذلـك فأنـا لم أكتـب مقـالا كامـلا لأجـل الـرد عليـه، لقـد قمـت بذلـك حـول مجموعـة مـن النقـاط، دون أن أذكـره بالاسـم في مقـال صـدر سـنة 1978. أنـا الآن أسـتطيع أن أرى الأمـور بوضـوح أكـبر. وهـذا جـزء مـن إعـادة الصياغـة، إن الجـزء الخـاص بأطروحـة توزيـع المواهـب الطبيعيـة عـلى أسـاس أنهـا مدخـرات مشـتركة. كانـت محاولـة للتغلـب عـلى إحـدى اعتراضاتـه. لذلـك فحتـى حينـما لا يعتقـد المـرء في تمـام صحـة اعـتراض مـا، فإنـه يمكـن أن يثـير سـؤالا يجعلـك قـادرا أن تفهـم الأمـور بشـكل أفضـل.

ـ هارفـارد: حينـما يكـون بينـك وبـين ناقـد أخـذ ورد، هـل يتـم ذلـك عـلى ورق المجـلات الفلسـفية الكـبرى، أم أنكـم تجلسـون أيضـا معـا، في مكتبـك وتتجادلـون حـول المسـألة؟

ـ رولـز: كل حسـب أمـره، لكـن في حالـة الزمـلاء نحـاول أول الأمـر الحديـث حـول المسـألة. في حالـة هـارت لكونـه إنجليـزي، فإننـا نتراسـل قليـلا، كـما أنـه يـأتي في بعـض المناسـبات إلى مدينتـي فيكـون لنـا حـوار فيـما بيننـا. إن الوضـع يختلـف حسـب كل حالـة عـلى حـدة. لقـد اعتقـدت دائمـا أن الفلسـفة موضـوع حـواري. فالإنسـان يتعلـم أفضـل مـن خـلال الـكلام والكتابـة وأن يكـون موضوعـا للـكلام والنقـد، أحيانـا يبـدو الأمـر بـدون نهايـة، قبـل أن يتـم إصـدار النتائـج.

ـ هارفارد: كيف هو الإحساس بالشهرة؟

ـ رولـز: أحـاول أن أتجاهـل ذلـك، رغـم أننـي لا أوفـق، فالشـهرة تظهـر في الطريقـة التـي يتعامـل معـك بهـا الآخـرون، حينـما يقدمـون أنفسـهم لي وحينـما يروننـي لأول مـرة. ليـس مـن الجيـد لأي أحـد اسـتحضار هـذه الشـهرة، لأن ذلـك سـيؤثر بشـكل سـيئ في عملـه، لذلـك أحـاول ألا أتسـكع كثـيرا وأنـا أفكـر في هـذا الأمـر.

ـ هارفـارد: هكـذا إذن تعتـبر أن أهـم جانـب يعطـي للنقـد قيمـة، هـو كونـه يقـوي أفـكارك؟

ـ رولـز: أجـل، أحـب أن أنظـر للأمـر عـلى هـذه الشـاكلة، نعـم إنـه تقويـم لأفـكاري، وقـد يبـدو مدهشـا القـول بأننـي لا أهتـم بالـرد. مـن المؤكـد أننـي اهتـم في جانـب مـا بالـردود وبوقعهـا، أفكـر بـأني سـأصدر نظريـة العدالـة وأن هنـاك مجموعـة مـن الأصدقـاء قـد يقـرأ هـذا العمـل. لقـد كتبتـه منـذ زمـن طويـل، فينبغـي أن أزيحـه مـن عـلى مكتبـي لأقـوم بعمـل آخـر. لقـد مـرت بي لحظـات وأنـا أكتـب نظريـة العدالـة، حيـث كنـت أقـول لنفسي " إنـه فعـلا جيـد جـدا" أردد هـذا مـع نفـسي لأحافـظ عـلى معنويـاتي لإتمـام العمـل. هـل أُخـذ هـذا العمـل بمـا يليـق بـه أعتقـد أنـه نـال مـا يكفـي لـكي أرضى عـلى ذلـك. وإن ذلـك أفضـل مـن لـو قـدر لـه أن يسـتقبل بشـكل منحـط، أمـر كهـذا كان سـيكون مؤذيـا، ومـا دام ليـس هنـاك مـن اهتـمام دون نقـد، فـإن النقـد الـذي تلقيتـه رغـم إيلامـه اللحظـي، قـد كان بالـغ الأهميـة بالنسـبة إلي.

ـ هارفـارد: هـل كنـت تتوقـع وأنـت تصـدر عملـك المركـزي، أنـك سـتتحول حينئـذ إلى موضـوع جديـد؟

ـ رولـز: أجـل لقـد خططـت للقيـام بـشيء آخـر يرتبـط أساسـا بالجـزء الثالـث مـن الكتـاب، وهـو بالمناسـبة الجـزء الـذي أفضلـه بشـكل أكـبر، والـذي يتعلـق بسـيكولوجيا الأخـلاق, لـن يكـون جديـدا بشـكل كامـل وإنمـا موضـوع ذو صلـة، لكننـي لم أحُـم أبـدا حـول هـذا الموضـوع ولـن أفعـل ذلـك أبـدا، فلقـد اقتنعـت بـأن الأمـور انقلبـت إلى وضعيـة، تجعـل مـن الأفضـل أن أركـز عـلى تمضيـة وقتـي في محاولـة إقامـة العدالـة كإنصـاف بشـكل مناسـب، وأن أرد عـلى المعترضـين في سـبيل تنحيـة اعتراضاتهـم. لسـت متأكـدا أن ذلـك هـو أفضـل مـا ينبغـي أن يفعـل، ولكـن هـذا مـا فعلتـه. إن لـدي فعـلا هـوس الفكـرة الواحـدة. فأنـا أحـب أن أنجـز شـيئا مـا بشـكل تـام، لكـن هـذا أمـر غـير متيـسر في مجـال الفلسـفة وميئُـوس منـه، حيـث تظـل هنـاك دائمـا صعوبـات متبقيـة.

ـ هارفـارد: مـاذا يمكـن أن نتوقـع منكـم في المسـتقبل القريـب عـلى مسـتوى النـشر والتدريـس؟

ـ رولـز: لقـد بلغـت السـبعين مـن عمـري، وبالتـالي ينبغـي أن أضـع ذلـك في الحسـبان، قريبـا جـدا أتمنـى أن أتـم إنجـاز إعـادة صياغـة في شـكل نهـائي، سـيبقى في حـدود حجمـه الحـالي أقـل مـن 200 ص، لا أريـده أن يكـون أطـول مـن ذلـك، لـن يكـون هنـاك شيء مفاجـئ. لـذي أيضـا بعـض المحـاضرات أشـتغل عليهـا حاليـا وهـي تنطلـق وتتأسـس عـلى محـاضرات قدمتهـا في جامعـة كولومبيـا سـنة 1980. كـما أننـي أضفـت ثـلاث مقـالات إلى مـا سـبق نـشره، مـن الممكـن أن يصـدرا قريبـا، وهـما معـا في نفـس الحجـم. وليـس لي خطـط بعـد هـذا، إذ يـأتي زمـن حيـث ينبغـي أن نتوقـف عـن الكتابـة، ولعلـه قـد حـان الوقـت.

ـ هارفارد: هل ستدرس السنة المقبلة بهرفارد؟ـ

ـ رولـز: أجـل، سـأدرس فصـلا واحـدا، إذا سـمحت صحتـي بذلك،فسـأفعل. لكننـي لم أحـدد بالضبـط أي فصـل، لكـن عـلى الأرجـح الفصـل 171.

ـ هارفارد: هل كان لاستعمال كتاب إعادة صياغة في الفصل فائدة في تطوره؟

ـ رولـز: قطعـا نعـم، لقـد ابتـدأ بنقـاط دروس اسـتعملتها لمـرات عديـدة الآن، وفي كل مـرة تصبـح أضخـم، وفي الأخـير حـررت الكتـاب تقريبـا بنفـس الشـاكلة كـما أن نسـخا منـه وجـدت منـذ 1963. ولا أعـرف أيـن يمكـن أن أقـوم بعمـل كهـذا في غـير هارفـارد. ولم يتـبرم أبـدا أحـد مـن هـذا، وإننـي لأقـدر ذلـك كثـيرا.

ـ هارفـارد: كيـف اصطفيـت المفكريـن فضـلا عـن فلسـفتك، الذيـن تدعـو طلبتك لتدارسـهم وقراءتهـم في إطـار الفلسـفة السياسـية (الفلسـفة 171)؟

ـ رولـز: حسـنا هـذا مـا قمنـا بـه في الأربـع سـنوات الأخـيرة، إننـي أحـاول اسـتحضار تـراث الفكـر الديمقراطـي الحـاضر في ثقافتنـا السياسـية منـذ أمـد بعيـد. وإحـدى طـرق القيـام بذلـك يتحقـق مـن خـلال قـراءة نصـوص تاريخيـة مهمـة في الفلسـفة السياسـية. حيـث يتـم دراسـة كيـف يمكـن لإعـادة صياغـة الأفـكار الـواردة في هـذه النصـوص، أن تسـتعمل بكيفيـة جديـة في أيامنـا الراهنـة. إن الأفـكار قـد تغـيرت بشـكل مـا، ولكنهـا مـع ذلـك مـا انفكـت حـاضرة هاهنـا. هـذه إحـدى سـبل ممارسـة الفلسـفة السياسـية، فبقـدر دراسـة النصـوص القديمـة، والقيـام بذلـك بجديـة، بقـدر مـا تنتهـي إلى إدراك كيـف لـتراث الفكـر أن يتطـور عـبر العصـور. طبعـا بإمكانـك أن تقـرأ لكتـاب معاصريـن بالمـوازاة مـع ذلـك،

وهذا بشكل ما هو المسلك الأفضل. وإن كنت أنا لم أقترح ذلك في الغالب، وهو ما قد أقوم به السنة المقبلة. ولست أدري لأي حد تناسب المقاربة التاريخية التي اتبعها في الغالب انتظارات الطلبة، بيد أن هذا المسلك هو إحدى طرق دراسة الفلسفة السياسية. إن المفكرين الأربعة الذين تناولتهم السنة الماضية (لوك، روسو، ميل، وماركس) يكتسون أهمية قصوى، لكن يمكن لأربعة آخرين أن تكون لهم نفس الأهمية. لقد اخترت ماركس لأنه لم يعد يؤخذ الآن بنفس الجدية، ومن المهم معرفة فلسفته، حيث إن نقده للرأسمالية يمثل جزءا من التراث الديمقراطي، ولذلك قد حاولت أن أقدمه بما استطعت من الطرق ملاءمة. لست أدري هل تحقق هذا المطلب أم لم يتحقق، لكن هذا ما تطلعت لفعله. لقد سعيت دائما إلى التعامل مع هؤلاء المفكرين بجدية، وإنهم ليستحقون ذلك.

ـ هارفارد: هل سبق وأن كان لك ميل لولوج السياسة بشكل شخصي؟

رولز : كلا، لم يكن لي أبدا هذا الميل. فأنا مهتم السياسة، ولكن ليس على صورة امتهان لها، اعتقد أنني كنت سأبدو سيئا للغاية في هذا المجال.

ـ هارفارد: إنك تبدو نزيها لأقصى حد.

ـ رولز: لست أدري إن كان الأمر فعلا كذلك، لأنه بإمكاني أن أتعلم كيف أصبح مختلفا. إن للإنسان مهارات متعددة، ولا يبدو أن ممارسة السياسة هي ما يناسب طباعي.

ـ هارفارد: حينما تتأمل في الأحداث الجارية، عموما، هل تمارس ذلك وأنت تستحضر إطار نظرية العدالة في ذهنك؟

ـ رولز: ليس تماما،فأنا على غرار باقي الناس أتفاعل مع الأحداث، واستحضر المشاكل بصورة معينة. من المؤكد أن أطروحتي تسم على نحو ما كيفية رؤيتي للأحداث، ولكنني لا أكتفي بالبحث عما يمكن لتصور العدالة كإنصاف أن يقول في المسألة. سلوك كهذا سيكون محدودا جدا. فأنا لا اعتبر أن على التصور السياسي للعدالة أن يلقنني كيف علي أن أفكر، إنه لخطأ كبير اعتباره أداة تقدم لك الإجابات على كل الأسئلة التي تخطر لك، ومتى أردت ذلك. فهذا أحد الأسباب التي تجعلني مترددا في الإجابة على أسئلة حول قضايا خاصة بالشأن السياسي. لأن ذلك قد يدفع إلى الاعتقاد أن هناك طريقة نظرية تضمن الإجابة على أسئلة من هذا القبيل، وهو أمر

ليس صحيحا في غالب الاحيان. إنني أعتقد أن تصور العدالة كإنصاف هو طريقة للإجابة على أسئلة أساسية محددة، وبالتالي فمداها محدود للغاية. في رأيي، إن الطرح المعقول أمر جيد، لكنه لا يكون كافيا بذاته منذ البداية. ذلك أن الأمر يستدعي إصدار أحكام، ومعرفة بالآراء، وبالاعتبارات المناسبة، والكثير غيرها من مقتضيات النظر. في الغالب حينما أهتم بقضية ما، فأنا أحاول أن أشكل رأيا حول أهميتها، ـ وهذا من المحتمل أفضل شيء يمكن ممارسته في هذا الشأن ، ثم بعد ذلك ينبغي النظر فيما إذا كان الرأي الذي تشكل معقولا أم لا، وكذلك معرفة ما يراه الناس حول الموضوع. باستثناء حالات خاصة، فأنا لن أسعى إلى معرفة مدى تناسب هذا الرأي مع نظرية العدالة. زيادة على ما سبق، سيكون من الخطإ آعتماد نفس المبدإ باستمرار. فعليك أن تعالج وتختبر الأشياء بعيدا عن هذا المبدأ وإلا تحول الأمر إلى نوع من الإديلوجيا. فلا ينبغي الثقة في أولائك الذين لديهم رأي في كل شيء انطلاقا من مبدإ مزعوم.

ـ هارفارد: ما كان موقفك من النقاش الذي دار في الحرم الجامعي، تعلقا بقضية رفع علم الحلف[180] على نافذة المهجع الطلابي؟

ـ رولز: لا أعتقد أن لدي ما يفيد في هذا الإطار، فأنا لست مطلعا على تفاصيل الأحداث وسياقها، ولكن ذلك لابد وأن يمثل استفزازا كبيرا للطلبة السود،حيث إن انفصال الجنوب الذي تسبب في الحرب لم يكن مبررا تماما، لأنه سعى للحفاظ على الاستعباد. هناك حالات يكون فيها الانفصال مبررا، لكن إذا ما كانت دوافعه معقولة، ويبدو أن الحفاظ على العبودية لا يدخل في خانة هذه المبررات. هذه الحقيقة هي ما يطبع المشهد. كما ينبغي أيضا أن نتساءل حول نوعية الرموز التي من المناسب استعمالها من طرف الطلبة، ولذلك فبودي أن أحاول تشجيع طلبة الجنوب أن يجدوا رمزا آخر يعبر على ثقافتهم الجنوبية، لأنهم مهما خطر لهم قوله، إن دلالة علم الحلف محددة بشكل مسبق من طرف تاريخنا، فهي تعبير على الرغبة في الحفاظ على العبودية، ومن المستحيل أن نغير هذه الدلالة التي منحت منذ قرون لهذا العلم.

ـ هارفارد: إذا كنت مديرا للجامعة، هل كنت ستتبنى نفس موقف الرئيس بوك، حيث قال لا أقبل ذلك لكنني لن أرغم أي أحد على تنكيسه وإزالته، أم أنك ستشعر بوجوب آنخراط الطلاب في سلوك هجومي لكي يفرضوا توقف هذا الاستفزاز؟

180. الحلف الجنوبي في حرب الانفصال الأمريكية، والذي كان يرفض تحرير العبيد.

ـ رولـز: أنـا لم أنظـر إلى هـذه الواقعـة مـن خـلال منظـور رئيـس الجامعـة، إذ ينبغـي التمييـز بـين حريـة مناقشـة الأفـكار، والتـي تكتـسي أهميـة خاصـة في المجـال الجامعـي، وبـين السـلوكات التـي قـد تبـدو اعتدائيـة عـلى جانـب مـن الطلبـة، وبالتـالي تقتـضي عقابـا مـا. لكـن لنفـترض أن عـرض العلـم يمثـل شـكلا مـن السـلوك اللغـوي، وبالتـالي خطابـا، حينهـا سـيكون علينـا أن نقـرر متـى يصـير شـكل سـلوك مـا خطابـا مشروعـا، وأيـن هـو حـد ذلـك. وهـذا أمـر صعـب للغايـة. أعتقـد أننـي سـوف أحـاول إقنـاع الطلبـة الجنوبيـين أن يجـدوا رمـزا آخـر، فداخـل الجسـم الطـلابي، الـذي هـو نفسـه يمثـل مجتمعـا ديمقراطيـا مصغـرا، هنـاك أشـكال مـن الخطابـات، إمـا لأسـباب تاريخيـة أو لأسـباب جيـدة أخـرى، تجدهـا بعـض المجموعـات هجوميـة، أوعدائيـة، وبالتـالي خـارج قواعـد اللياقـة، ولا يجـدر قولهـا في إطـار التحـضر المتبـادل. لكننـي قـد أقـوم بنفـس مـا قـام بـه الرئيـس بـوك، فبعـد وضـع كل هـذه الأمـور في الاعتبـار، ينبغـي حـدوث الفهـم الـذاتي لشـفرة اللياقـة والتحـضر مـن الطلبـة أنفسـهم بحيـث يتمنـى المـرء أن ذلـك يصـدر عـلى الطلبـة أنفسـهم. دون إكـراه مـن الإدارة. إن مـا نتمنـاه هـو وجـود حـس مشـترك بـين الجميـع بمـا يليـق بالمشـاعر المشروعـة للآخريـن.

ـ هارفـارد: مـاذا يمكنـك أن تقـول لطالـب سـنة 1991 لديـه اهتـمام بالفلسـفة؟ هـل تنصحـه بـأن يجعـل منهـا مهنـة؟

ـ رولـز: مـن النـادر، إذا مـا حـدث ذلـك،أن أنصح النـاس بالتوجـه إلى الفلسـفة. فأنـا أظهـر لهـم مـا في هـذا الاختيـار مـن عوائـق، أمـا إذا كنـت ترغـب في ذلـك بقـوة فهـذا شيء آخـر. أمـا غـير ذلـك فمـن المحتمـل أنـه ليـس عليـك التوجـه إلى الفلسـفة، لمـا في ذلـك مـن مشـاق ومحـن، كـما أن أي أحـد يمكـن أن يكـون جيـدا في هـذا التخصـص، يمكنـه أن يكـون أفضـل بعيـدا عنـه ـ عـلى الأقـل حسـب عوائـد المجتمـع ـ مـن خـلال تخصـص آخـر. إن محاسـن الفلسـفة ومباهجهـا شـخصية وحميمـة، وأنـت تسـتطيع إدراك ذلـك. اعتقـد أن الفلسـفة موضـوع اسـتثنائي جـدا، عـلى الخصـوص في مثـل مجتمعنـا، الـذي لا يعـير كثـيرا مـن الأهميـة لأغلـب الفلسـفات الجديـة، حتـى حينـما تنجـز هـذه الفلسـفات بشـكل متقـن. ومـع ذلـك إن هـذا ليـس اشـتكاء، بـل قـد يكـون هـذا الوضـع هـو الأفضـل.

ـ هارفارد: لماذا ينبغي التخصص في الفلسفة؟

ـ رولـز: في كل حضـارة لا بـد مـن وجـود أشـخاص يفكـرون في أسـئلة مـن هـذا القبيـل، وذلـك ليـس فقـط لأن هـذا النـوع مـن البحـث جيـد في ذاتـه،و إنمـا لأن أي مجتمـع لا أحـد

يفكر فيه جديا حول أسئلة الميتافزيقا والإبستملوجيا، والأخلاق والفلسفة السياسية، لا بد وأنه مجتمع يفتقر لشيء معين من حيث هو مجتمع. وذلك لأن الاهتمام بمثل هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عنها هو جزء من التحضر، إن ذلك يؤثر في كيفية رؤية مكانك في العالم، وأحد مهام الفلسفة إذا ما مورست بشكل جيد، هو بناء إجابات معقولة حول هذه الأسئلة، تكون في متناول فكر الناس عموما، وبالتالي تمثل جزءا متاحا من الثقافة، إنه نفس الأمر بالنسبة للموسيقى والفن عموما ـ فأنت إذا كنت مؤلفا موسيقيا جيدا أو رساما جيدا فأنت تساهم بذلك في جعل الناس يفهمون. ولا تسألني كيف يتم ذلك على وجه التدقيق.

الفلسفة السياسية بالخصوص، تأخذ صورا شتى. فللمجتمعات مشاكل عميقة تحتاج تفكيرا عميقا وجديا. وداخل المجتمعات الديمقراطية هناك على الدوام صراع بين الحرية والمساواة، علاوة على ذلك، هناك أسئلة مستقرة وأخرى متقلبة، وهنا أستحضر الأسئلة المتعلقة بأنسب الأسس للتسامح والتعددية المركزية، وهي الأمور التي تهم مجتمعنا. ولذلك فمن المهم جدا أن يكون لنا تصور حول هذه الموضوعات، كما من المهم أيضا أن يكون للإنسان تصورا حول مجتمعه بالكامل، وأعتقد أن الناس، أو على الأقل جزءا منهم لديهم الحاجة إلى مثل هذه التصورات، ويفرق معهم ذلك في حماية المؤسسات الديمقراطية كما هي، وهي الحاجة التي يمكن للفلسفة السياسية تلبيتها.

معجم مصطلحات جون رولز: إعداد صامويل فريمان

ـ aristotelian principel ـ المبـدأ الأرسـطي: هـو قانـون سـيكلوجي، أو ميـل، يعـبر عـلى نـزوع النـاس، حينـما تكـون كل الأشـياء الأخـرى متسـاوية، إلى التمتـع بممارسـة ملكاتهـم المتطـورة، وأن هـذه المتعـة تتضمـن مزيـدا مـن التطـور بالنسـبة لهـذه الملـكات، ومزيـدا مـن التعقـد بالنسـبة للأنشـطة المتعلقـة بهـا. ويدعـي رولـز أن هـذا المبـدأ يحـضر بالنسـبة للكثـير مـن أحكامنـا المتروية حـول القيمـة، كـما أن الاختيـار لمـشروع الحيـاة العقـلاني لا بـد وأن يضـع هـذا المبـدأ في الحسـبان، وبذلـك فـإن رولـز يدمـج بعـض العنـاصر الكماليـة في عمليـة رصـده الخـير الشـخصي. كـما يلعـب هـذا المبـدأ دورا مهـما في حجـة رولـز حـول إمكانيـة التطابـق بـين الحـق وبـين الخـير.

ـ autonomy ـ الاسـتقلالية: فكـرة تـم اسـتعمالها بشـكل أسـاسي في التأويـل الكانطـي لنظريـة العدالـة، وتقتـضي الفعـل إنطلاقـا مـن مبـادئ أخلاقيـة يحددهـا العقـل لنفسـه عـبر الوضعيـة البدئيـة، حيـث ينظـر إلى هـذه المبـادئ عـلى انهـا تتأسـس وتعـبر عـلى القـوى الأخلاقيـة للفاعليـة التـي تشـكل طبيعتنـا، باعتبارهـا حـرة ومتسـاوية مـن حيـث هـي كائـن أخلاقـي عقـلاني، مـع الكائنـات الأخـرى المتوفـرة عـلى نفـس القـوى. ويسـتعمل رولـز في كتـاب الليبراليـة السياسـية عبـارة الاسـتقلالية الكاملـة full autonomy التـي يقصـد بهـا أن المواطنـين وهـم يتصرفـون بشـكل عقـلاني ومعقـول إنطلاقـا مـن المبـادئ السياسـية للعدالـة فإنهـم يعطـون لأنفسـهم بشـكل منصـف صفـة الحريـة والمسـاواة مـع الآخـرين (PI 77) وحينئـذ تكـون أحكـام المواطنـين (المتعلقـة بالقوانـين، والسياسـات العموميـة..) محـددة (أو عـلى الأقـل منسـجمة) مع العقـل العمومـي، ومتسـقة مـع وضعيتهـم وميولاتهـم مـن حيـث هـم مواطنـون أنـداد وأحـرار. أنظـر الاسـتقلالية السياسـية.

ـ background justice ـ الخلفيـة العادلـة: إن عدالة القوانين وعدالة المؤسسـات السياسـية والاجتماعيـة هـي مـا يوفـر الخلفيـة العادلـة التـي تقيـد قـرارات النـاس وأفعالهـم. ويؤكـد رولـز أنـه في غيـاب هـذه الخلفيـة العادلـة، فـإن سلسـلة مـن الصفقـات المنصفـة بـين النـاس يمكنهـا مـع ذلـك أن تنتهـي إلى نتائـج غـير عادلـة ولامنصفـة. (مثـلا حـين تشـكل بـؤر للاحتـكارات، أو تفـاوت كبـير في توزيـع الدخـول والـثروات) وإن الغايـة مـن تطبيـق مبـدأي العدالـة عـلى بنيـة المجتمـع قبـل كل شيء يتغيـا الحفـاظ عـلى هـذه الخلفيـة العادلـة بالنسـبة للمؤسسـات. أنظـر البنيـة الأساسـية للمجتمـع.

ـ basic liberties ـ الحريات الأساسية: المساواة في الحرية التي يضمنها المبدأ الأول: حرية الاعتقاد، حرية التفكير، حرية التجمع، الحريات السياسية، الحقوق والحريات التي تشكل استقلالية الشخص (بما فيها حرية الملكية الخاصة) حقوق وحريات سلطة القانون. ويدافع رولز على هذه القائمة من الحريات على الخصوص لأنه يراها ضرورية لممارسة القوى الأخلاقية ومتابعة مجموعة واسعة من التصورات المعقولة للخير. لهذا السبب إن الحقوق الشخصية في ملكية ومراقبة وسائل الإنتاج لا تمثل حرية أساسية، ولكنها مشروطة بمقتضيات المبدإ الثاني، كما أن الحقوق الليبرتانية في المراكمة اللامحدودة وغير المقيدة في استعمال الملكية الخاصة، وكذلك الحرية الاقتصادية، كل ذلك لا يمثل حريات محمية بالمرة.

ـ basic structuer of society ـ البنية الأساسية للمجتمع: ترسيم المؤسسات الاجتماعية والسياسية، التي تمنح بنية الحياة اليومية، وقرارات الأفراد وأفعالهم، والتي توزع الحقوق والواجبات الأساسية، وتحدد قسمة الامتيازات الناتجة على التعاون الاجتماعي. ويرى رولز أنه نظرا لما لهذه البنية من تأثير عميق على آفاق حياتنا، ونظرا لضرورتها لأجل تحقيق خلفية عادلة، فإنها تمثل الموضوع الأول للعدالة: كما أن مبدأي العدالة ينصبان مباشرة على منح بنية مؤسساتها الأساسية. إن المؤسسات الاجتماعية التي تقيم هذه البنية هي الدستور السياسي، والنظام التشريعي للمحاكمات، والمُلكية، والعقود، وكذلك نظام السوق وأنظمة العلاقات الاقتصادية، والعائلية. أنظر الخلفية العادلة.

ـ burdened societies ـ المجتمعات المُعسرة: هي المجتمعات التي لا تملك القدرة على الاستقلالية الاقتصادية والاكتفاء الذاتي، ومن ثمة فهي غير قادرة على مواجهة الحاجيات الأساسية لمواطنيها ، ولا الحفاظ على الشروط اللائقة. وهذا ما يلزم الناس بواجب المساعدة لمثل هذه المجتمعات، وذلك بهدف إقدارها على إقامة ثقافة سياسية كافية لمواجهة الحاجيات الأساسية لأعضائها، مما يؤهلها لأن تصبح عضوا في مجتمع الشعوب المحكمة التنظيم.

ـ Burdens of jugement ـ صعوبات الحكم: السبب الأساسي لما يدعوه رولز بالتعددية المعقولة، إنها الوقائع المختلفة عن صراع المصالح، التي تدفع حتى الأشخاص المتصفين بالعقلانية والمعقولية لكي تُكَوِّنَ أحكاما مختلفة حول الاختيارات الفلسفية والاخلاقية والدينية. وذلك يتضمن ضمن أشياء أخرى، تعقد اليقين، ذلك أن استحضار اعتبارات عديدة معترف بأنها ذات صلة وثيقة بالموضوع، وكذلك عدم دقة المفاهيم واختلاف تأويلاتها، وتعدد طرق تحديد اليقين الناتج عن اختلاف التجارب، وتعقد الاعتبارات المعيارية، وتعدد القيم يوجوب الاعتراف بأن هناك قرارات صعبة تبدو بدون أجوبة نهائية.

ـ Circumstances of justice ـ سياق العدالة: الشروط العادية حيث يكون التعاون الإنساني في إطارها، في نفس الآن ضروريا وممكنا، وتجد هذه الفكرة أصلها في فلسفة هيوم. إن المجتمع يتضمن التعاون والمصلحة المشتركة، ولكنه أيضا موسوم بصراع المصالح الناتج على حقيقتين عامتين: أولا إن لأعضائه رغبات وميولات متباينة، وفي الغالب ديانات ورؤى فلسفية مختلفة، هي ما يشكل تصورهم للخير (السياق الذاتي للعدالة) ثم ثانيا تعايش أفراد لهم نفس القدرات تقريبا

في نفس المجال، وحيث تتصف الموارد بنذرة نسبية، حيث إن الموارد الطبيعية وغير الطبيعية مناسبة للحاجيات الأساسية للجميع ولكنها غير كافية لإشباع جميع الرغبات (السياق الموضوعي للعدالة)، كل ذلك يخلق الحاجة إلى مبادئ للعدالة لتتكفل بتقسيم وتحكيم أرباح التعاون وصعوباته.

ـ comprehensive liberalism ـ الليبرالية الشاملة: الليبرالية من حيث هي مذهب أخلاقي ـ عكس الليبرالية السياسية ـ تتضمن تصورا للعدالة يؤكد على أن الاستقلالية أو الفردانية خيرا جوهريا بالنسبة للإنسان يتوجب على مؤسسات العدالة العمل على تعزيزه. وهي لا تصلح لأن تمثل تصورا سياسيا معقولا بالنسبة للمواطنين الأحرار والأنداد. تمثل ليبرالية كانط ، وميل، وورولز في مرحلة نظرية العدالة، وليبرالية دوركن dworkin وراتز raz وآخرين نماذج عن هذه الليبرالية الشاملة.

ـ congruence of the right and the good ـ تطابق الحق والخير: يمثل الحجة التي قدمها رولز في نظرية العدالة لأجل إثبات خاصية الاستقرار بالنسبة لتصور العدالة كإنصاف. راميا بذلك إلى إظهار عقلانية ممارسة الأشخاص لحس العدالة لديهم، في سبيل مصلحتهم الخاصة، مما يجعل العدالة فعلا منتظما إلى أعلى درجة في مشروع حياتهم العقلاني، وذلك في إطار المجتمع المحكم التنظيم حسب تصور العدالة كإنصاف. ومن هنا فإن ممارسة العدالة في هذا السياق يستلزم نصيبه من خير كل شخص. أهم الحجج الداعمة لهذا التطابق توجد في فكرة الوحدة الاجتماعية (نظرية العدالة، فقرة 79) والتأويل الكانطي (نظرية العدالة، القسم. 40 و86)

ـ constitutional essentials and matters of basic justice ـ الأساسيات الدستورية وقضايا العدالة الأساسية : تحدد ضروب المسائل السياسية التي ينبغي البت فيها وفقا للقيم السياسية للعقل العمومي. تتضمن الأساسيات الدستورية أسئلة الحقوق الاساسية والحريات، وذلك فضلا عن السلط الدستورية والإجراءات الحكومية. وتتضمن العدالة الأساسية القضايا المرتبطة بتكافؤ الفرص، والحد الاجتماعي الأدنى، وكل القضايا الأخرى ذات العلاقة بالممارسة الفعالة للحريات الأساسية والفرص المنصفة.

ـ constitutive autonomy ـ الاستقلالية التأسيسية : الطرح الكانطي الذي يذهب إلى أن مبادئ الأخلاق تتأسس من خلال العقل العملي ذاته، وليس لها من أصل مستقل عنه. يؤكد كانط والبنائية الكانطية على الطابع التأسيسي لاستقلالية العقل العملي، وذلك على خلاف البنائية السياسية والاستقلالية المذهبية (انظر ما يلي).

ـ constructivism in ethics ـ البنائية في الأخلاق: موقف ميتا ـ إتيقي متعلق بصحة أو حقيقة الأخلاق أو غيرها من الأحكام الإتيقية، التي تصح أو تحق حينما تكون منسجمة مع المبادئ التي تم بناؤها إنطلاقا من سيرورة موضوعية في التداول، الذي يستدمج كل شروط العقل العملي ذات الصلة. توفر موضوعية الأحكام معيارا للحقيقة الأخلاقية. خلافا للواقعية الأخلاقية، التي ترى أن مبادئ الأخلاق توجد بشكل سابق ومستقل عن تفكير العقل العملي، وأن الاحكام الموضوعية هي

تلك التي تمثل الوقائع الاخلاقية المناسبة. أما بالنسبة للبنائية ليس هناك مكان لأي وقائع مستقلة عن التفكير الصحيح.

- counting principles of rational choise - تعداد مبادئ الاختيار العقلاني: مجموع تعداد رولز للعقلانية وللمشروع العقلاني للحياة. وذلك من قبيل مبدأ اتخاذ الوسائل الفعالة المناسبة للغايات، مبدأ اتخاذ أفضل السبل المناسبة للفعل، وكذلك مبدأ الشمولية، الذي يقتضي أن يكون الفعل على شاكلة تجعله يحقق أكبر قدر من غاياتنا.

- decent consultation hierarchy - تراتبية التشاور اللائق: جسم مُشرعي وحكام المجتمع التراتبي اللائق. ينبغي أن يتشاوروا مع ممثلي جميع المجموعات الموجودة في المجتمع، والذي يمثل كل واحد منهم مجموعة ما، ولزوم أن تكون كل القرارات السياسية المصيرية مبررة بشكل علاني وفق تصور الشعب للخير المشترك للعدالة. ويستعير رولز هذه الفكرة من القسم الثالث من كتاب هيغل حول فلسفة الحق، حيث يرسم صورة للجسم الحكومي للمجتمعات غير الديمقراطية.

- decent hierarchical *people or society* - الشعب المتراتب بشكل لائق: الشعب أو المجتمع الذي لا يملك أي تطلعات عدائية ويحترم الشعوب الأخرى، كما يحترم قانون الشعوب، وهو شعب (1) محكوم حسب تصور للخير المشترك للعدالة (2) مثلما أنه يحترم حقوق الإنسان بالنسبة لكل الأشخاص، (3) كما أنه محكوم من خلا ل تراتبية تشاورية لائقة مع ممثلي الجماعات المشكلة للمجتمع. ويعتبر رولز أن على الشعوب الليبرالية أن تكون متسامحة ومتعاونة مع هذه الشعوب التراتبية، رغم أنها ليست شعوبا ليبرالية أو ديمقراطية.

- deliberative raionality - العقلانية التداولية : جزء من معيار رولز لخير الشخص، وهو الخير الذي يتحدد موضوعيا من حيث إنه الخطة العقلانية للحياة التي سوف يختارها الشخص تحت شرط افتراضية للتداول العقلاني، والذي يتسم بالتأمل النقدي حول وقائع معينة، وذلك بوجود معلومات كاملة، وتقييم خيالي لتوابع العيش حسب خطط حياة مختلفة عن الحياة الخاضعة لخطة عقلانية.

- differnece principle - مبدأ التفاوت : الجزء الأول من المبدإ الثاني، الذي ينظم التفاوتات (اللامساواة) في الخيرات الاجتماعية الأولية. وهو مبدأ يقتضي أن تنتظم المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية على نحو يجعلها توزع الدخول والثروات، والسلط ومناصب الشغل بكيفية تعمل على تأويج الحصة التي تعود للفئات المحرومة (الذين يحددون في الفئة الأقل دخلا والعمال الأقل مهارة). يتضمن ذلك أن أعضاء طرف ذلك القسم من المجتمع الذي يملك أقل نسبة من الامتيازات سيحقق الأفضل في مجتمع خاضع لمبدإ التفاوت مقارنة بنفس الفئة في جميع المجتمعات الأخرى. يطالب رولز المواطنين الأحرار والأنداد بإلزام أنفسهم بمطلب التبادلية في إطار تداولهم حول مبدإ التفاوت. كما أنه يؤكد أن هذا المبدأ يسوغ إما ديمقراطية الملكية الخاصة أو الليبرالية الاجتماعية، لكنه لا يبرر دولة العناية الراسمالية.

ـ doctrinal autonomy ـ الاستقلالية المذهبية: يعد التصور السياسي للعدالة استقلالية مذهبية حينما يكون بالإمكان تمثله كما لو أنه مؤسس إنطلاقا من أسس قيم الديمقراطية ومن أفكار العقل العمومي وقيمه السياسية. وحينئذ يصح النظر إليها مستقلة عن الأخلاق الشمولية، وعن العقائد الدينية والسياسية. مع ذلك إن هذه الاستقلالية المذهبية منسجمة مع تصور للعدالة يتوفر على أسس فعلية ـ إن كان هناك أسس من هذا القبيل ـ من مذهب أخلاقي أو أكثر. على خلاف الاستقلالية التكوينية، أنظر البنائية السياسية.

ـ domain of political ـ المجال السياسي: فكرة أساسية بالنسبة لليبرالية السياسية، تتمثل في كون العلاقة يبن الأشخاص تتم في إطار البنية الاجتماعية للمجتمع، تتضمن دائما سلطة قسرية، و التي هي بالضرورة سلطة عمومية داخل الأنظمة الديمقراطية الدستورية، إنها سلطة المواطنين الأحرار والأنداد من حيث إنهم يشكلون جسما سياسيا. ويتميز المجال السياسي عن المجال الجمعوي، هذا الأخير الذي يتميز بخاصية الطوعية، والذي يصدر عما هو شخصي أو عائلي، وهي أمور عاطفية، وهذا ما لا يتماشى مع المجال السياسي. وقد وضع التصور السياسي لهذا المجال بالضبط، كما أن تطبيقه ينحصر داخله.

ـ duty of assistance ـ واجب المساعدة: إنه واجب العدالة الذي ندين به للمجتمعات المعسرة التي تفتقد إلى ثقافة سياسية تسمح لها بأن تصبح مجتمعا منتظما بشكل جيد ومستقلة سياسيا. هناك شعوب أخرى يتوجب عليها أن توفر الموارد التي تمكن هذه الشعوب المعسرة أن تلبي الحاجيات الأساسية لمواطنيها لأجل أن يبلغو النظام الجيد. وهو ليس واجب العدالة التوزيعية، ما دام أنه مشروط بنقطة توقف حينما يتم تحقيق هدف الاستقلالية لدى هذه الشعوب.

ـ duty of civility ـ واجب الحضارة: الواجب الأخلاقي ـ وليس القانوني ـ للمواطنين والمسؤولين السياسيين، في أن يكونوا قادرين على أن يبرروا للمواطنين للآخرين، القوانين والسياسات التي يدافعون عنها فيما يتعلق بالقيم السياسية للعقل العمومي. ويرى رولز أن هذا الواجب لا يطبق إلا حين تكون الأساسيات الدستورية وقضايا البنية الأساسية في خطر.

ـ ,principle of efficiency ـ مبدأ الفعالية: مبدأ للعدالة التوزيعية يقابله رولز ويخالفه بمبدإ التفاوت، ويربطه بالليبرالية الكلاسيكية والمساواة الليبرالية، وهو أحد التأويلات لمطالبة المتعاقدين من المؤسسات بأن تكون في صالح كل شخص، ويعتبر التوزيع الفعال إحدى الطرق الممكنة التي لا يمكن أن نجد أفضل منها مردودية على مستوى التبادل، ومن هنا لا يمكن لأي أن يحسن وضعه دون أن يسيئ لوضع الآخر. ويعتبر تنظيم الحقوق والواجبات داخل البنية الأساسية على أساس مبدأ الفعالية، وضعا يستحيل فيه تغيير القواعد لبلوغ انتظارات أي من الأشخاص التمثيليين دون أن نخفض من انتظارات أشخاص تمثيلين آخرين. و يقارب النظام الحر للسوق هذا المبدأ بشكل جيد في إطار توزيعه للدخول والثروات، مقارنة بأي نظام اقتصادي آخر. ويدافع رولز على اشتراط مقتضيات الفعالية بمقتضيات المبدإ الثاني.

ـ principle of equal political participation, ـ مبدأ التكافؤ في المشاركة السياسية: أحد مقتضيات مبدأ العدالة الأول، في أن يكون للمواطنين نفس الحريات السياسية، بما في ذلك من حقوق التصويت وبلوغ المناصب الحكومية، وحق تشكيل الأحزاب السياسية والانتماء إليها، والتعبير السياسي على آرائهم، وكذلك الفرص المنصفة لأجل المساهمة في الحياة العامة. كما يقتضي هذا المبدأ أيضا أن القيمة المنصفة للحريات السياسية المدبرة من طرف الحكومة، تستدعي اتخاذ إجراءات لتسوية الوضعية السياسية وقدرتها على التأثير، وذلك بمنع تركيز الثروات والسلط الذي يمكنه أن يشوه العملية الديمقراطية.

ـ basis of equality, ـ خلفية المساواة : الخلفية التي على أساسها يتم التعامل مع الأشخاص على قدم المساواة، وإعطائهم ما يستحقون من الاعتبار الأخلاقي، والعدالة المتكافئة، والاحترام المتبادل. ويؤكد رولز على أن أساس المساواة يتمثل في التوفر على القدرة الأخلاقية الشخصية ـ كفاءة التوفر على حس للعدالة، وتكفي القدرات الأخلاقية في بلوغ تصور عقلاني للخير ـ .لأجل المساواة في العدالة.

ـ fair equality of opportunity ـ تكافؤ الفرص المنصف : القسم الأخير من مبدإ العدالة الثاني. ويقتضي أن تكون كل التفاوتات في الخيرات الأولية المسموح بها حسب مبدأ التفاوت، مفتوحة في وجه الجميع حسب شروط منصفة لتكافؤ الفرص. ويرى رولز أنه من الأهمية بمكان بالنسبة للعدالة التوزيعية ولمبدأ التفاوت، أن يكون للأشخاص الذين لهم نفس المواهب الطبيعية ونفس الدوافع، فرصا منصفة لأجل التباري على السلط والمناصب، والامتيازات الاجتماعية الأخرى. ويقتضي ذلك بشكل رئيسي (بالإضافة إلى المساواة الصورية لتكافؤ الفرص وعدم التمييز على أساس العرق أو الجنس أو الدين..) فرصا متساوية في التعليم، والحق الأساسي في العناية الصحية لجميع المواطنين، والحد الحكومي من الثروات حينما يميل ذلك إلى أن يقوض أساس تكافؤ الفرص.

ـ fair value of political liberties ـ القيمة المنصفة للحريات السياسية: أحد مطالب مبدأ العدالة الأول، بالتأمين المنصف لقيمة الحقوق السياسية المتساوية في المشاركة بالنسبة لجميع المواطنين، وذلك من خلال إجراءات تعمل على تحييد مؤثرات الثروة والوضعية الاجتماعية في توجيه العمل السياسي، بما في ذلك الإشهارات الممولة من طرف الشركات السياسية، وحظر التمويل الخاص للمترشحين إلخ..لأجل توفير شروط المساواة السياسية.

ـ principle of fairness, ـ مبدأ الإنصاف: مبدأ موجه لسلوك الأفراد ومتوافق عليه في ظل الوضعية البدئية. يوفر أسس واجبات الأفراد للمحافظة على وعودهم والتزاماتهم، وعلى العموم لأجل تقديم مساهماتهم المنصفة في الحفاظ على المؤسسات الاجتماعية. وقد لجأ رولز بشكل مبكر إلى فكرة شبيهة، دعاها "بواجب اللعب المنصف" للتأكيد على الواجبات السياسية في الخضوع للقانون وتحمل الولاء للدستور السياسي الذي يستفيد منها الكل. لم يعد لهذا المبدأ نفس الأهمية في أعمال رولز المتأخرة، مثل تلك التي مثلها في كتاب نظرية العدالة حيث كان رولز يؤسس لأغلب الواجبات السياسية مباشرة من الواجب الطبيعي للعدالة.

ـ institution of family, ـ مؤسسة الأسرة: مؤسسة إجتماعية أساسية، وهي جزء من البنية الأساسية للمجتمع. إذ أن هناك حاجة لأحد أشكال الأسرة لأجل الحفاظ على التعاون الاجتماعي لكي يتمكن الأطفال من التغذية والتربية، كما أن ذلك يحقق للمجتمع الاستمرارية جيلا بعد جيل. ويتم تطبيق مبدأي العدالة على الأسرة لكنهما لا يطبقان داخلها، كما أنهما يقيدان أشكال الحياة الأسرية، لكنهما ليسا بمبادئ العدالة الخاصة التي ينبغي للآباء أن يلتزموا بها في رعاية أبنائهم.

ـ first principle of justice ـ المبدأ الأول للعدالة: مبدأ الحريات الأساسية المتساوية: لكل شخص نفس الحق في النسق الكامل والمتطابق من الحريات والمنسجمة مع نفس الحريات بالنسبة للجميع. أنظر الحريات الأساسية.

ـ formal equality of opportunity ـ تكافؤ الفرص الصوري: المطالبة بوجوب غياب أي حائل قانوني لبلوغ أي مهنة أو شغل أي مستوى تربوي أو منصب، وذلك بغض النظر عن كل تأثير للعرق، أو الجنس، أو الدين، أو غير ذلك من الخصائص المانعة التي لا صلة لها بهذه المهن، وهذا ما دعاه آدم سميث والليبراليون الكلاسيكيون " انفتاح المهن في وجه المواهب ". وهو ما يتعارض مع تكافؤ الفرص المنصف، الذي يقتضي أكثر من ذاك لتحقيق الإنصاف.

ـ stage sequence – four ـ متسلسلة المراحل الأربع : سيرورة افتراضية للتداول في سبيل استنباط وتطبيق مبادئ عدالة المؤسسات والحالات الخاصة. المراحل الأربع لاستدلال على ذلك هي: الوضعية البدئية، المرحلة الدستورية، المرحلة التشريعية، المرحلة القضائية أو المرحلة الأخيرة satge « last » the. وفي كل مرحلة بعد الوضعية البدئية، يتم رفع حجاب الجهل تدريجيا، والمبادئ والقواعد التي يتم التوافق عليها في إطار المراحل السابقة، تلزم الاختيار العقلاني.

ـ free and equal (moral) persons ـ الأشخاص الأخلاقيون الأحرار والأنداد: إنه الشكل المثالي للأشخاص الذي شكل أساسا لنظرية العدالة، والليبرالية السياسية. ويؤكد رولز في الليبرالية السياسية بأن المواطنين يتمثلون أنفسهم في المجتمع الديمقراطي باعتبار أنهم أشخاص أحرار وأنداد. ويحدد ذلك كأساس يقيم من خلاله أمثل تصور للعدالة يناسب تصور الذات في المجتمعات الديمقراطية، وكذلك قناعاتنا المتروية حول العدالة. أنظر الشخص الأخلاقي.

ـ full theory good, ـ النظرية التامة للخير : تتمثل في التقرير الذي قدمه رولز حول خير الشخص في القسم الثالث من كتاب النظرية، بعد استنباطه لمبدأي العدالة، على خلاف النظرية الرفيعة أو الضيقة the thin theory، النظرية التامة تستحضر الغايات النهائية التي يمكن أن تطلب لذاتها. إن حجة التطابق بين الخير والعدالة، وحجة الوحدة الاجتماعية، هما جزء من النظرية التامة: فهما يظهران كيف أن العدالة والمجتمع (كما حددا من طرف تصور العدالة كإنصاف) يمثلان خيرا أساسيا لكل شخص داخل المجتمع المحكم التنظيم. كما تتضمن النظرية التامة تعدادا للفضائل والقيم الاخلاقية، التي يتضمنها مفهوم خير الشخص.

ـ thin theory good, ـ النظرية الرفيعة للخير: اعتبار الخيرية goodness كعقلانية، وذلك ضمن فرضيات الوضعية البدئية وحجة استقرار العدالة كإنصاف. يتحدد خير الشخص صوريا من حيث

هـو عقلانيـة مـشروع الحيـاة الذي سـوف يتم اختيـاره في ظـل شروط التداول العقـلاني، وذلك بعد أخـذ المبـدأ الأرسـطي في الاعتبـار، وكذلـك القوى الأخلاقيـة. إن تعـداد الخيرات الاجتماعيـة الأولية تتأسـس انطلاقـا مـن مـن نظريـة رفيعـة للخـير، وهـي تدعـى رفيعـة لأنـه نظـرا لتعقدهـا فهي لا تعـرض أي غايـة محـددة باعتبارهـا مـا يطلب عقلانيـا لذاته.

ـ humains rights ـ حقـوق الإنسـان: حقـوق تحـق للإنسـان مـن حيـث هـو كذلـك، والتـي تلـزم جميـع النـاس بمجموعـة مـن الواجبـات، كـما تلـزم حكومتهـم، والأفـراد أيضـا. وتتضمـن الحـق في الحيـاة (بمـا في ذلـك الأمـن ووسـائل البقـاء) والحـق في الحريـة (الـذي يتضمـن التحـرر مـن التسـخير القهـري وحريـة العقيـدة) التمكـن مـن الملكيـة الخاصـة الشـخصية، والمسـاواة الصوريـة. إحـدى أدوار حقـوق الإنسـان ضمـن كتـاب حـق الشـعوب هـو تدقيـق مـبررات أسـباب الحـرب ومسـلكها (لا تعلـن الحـرب إلا لغايـة حمايـة حقـوق الإنسـان) كـما يعـين حـدود الاسـتقلالية الداخليـة للحكومـة (لا يمكـن لحكومـة أن تخـرق حقـوق الإنسـان والمطالبـة بسـلطة الحكـم).

ـ ideal theory (vrs , non- ideal) ـ النظريـة المثاليـة في مقابـل النظريـة غـير المثاليـة: فرضيـة رولـز لـشروط مثاليـة لعـدل كامـل، أو لمجتمـع محكـم التنظيـم، حيـث يقبـل ويذعـن الـكل لمبـادئ العدالـة. يتمثـل إشـكال النظريـة في اكتشـاف مبـادئ العدالـة الأكـثر تناسـبا مـع هـذه الـشروط المثاليـة للإذعـان والخضـوع الكامـل لهـذه المبـادئ. ومـا يـكاد استنباط المبـادئ الصالحـة للـشروط المثاليـة، حتـى يصبـح بالإمـكان طـرح السـؤال في إطـار الظـروف غـير المثاليـة. وهـذا مـا يتضمـن نظريـة في العقوبـات، ومذهبـا في الحـرب العادلـة، والتمـرد المـدني، والثـورة، المعاملـة التفضيليـة، ومسـاعدة الشـعوب المعـسرة، وأسـئلة عديـدة أخـرى تتعلـق بكيفيـة التعامـل مـع الظلـم وكيفيـة علاجـه.

ـ the independence of moral theory ـ اسـتقلالية النظريـة الأخلاقيـة: يـرى رولـز أن النظريـة الأخلاقيـة ليسـت مشـتقة مـن مجـالات فلسـفية أخـرى وإنمـا هـي مسـتقلة عنهـا، سـواء مجـال الميتافزيقـا والإبسـتملوجيا وفلسـفة اللغـة. وتشـبه هـذا الفكـرة طـرح كانـط حـول أسـبقية العقـل العمـلي.

ـ institutions ـ المؤسسـات : مصطلـح رولـز للتعبـير عـلى نسـق القواعـد التـي تشـكل الممارسـة السياسـية والاجتماعيـة، ويتضمـن ذلـك «الألعـاب والطقـوس، المحاكـمات ومجلـس النـواب، الأسـواق ونظـام الملكيـة» (tj, 55). إنهـا تطبيـق لمبـدأي العدالـة عـلى المؤسسـات الإجتماعيـة الأساسـية. أنظـر البنيـة الأساسـية.

ـ intuistionism ـ النزعـة الحدسـية : قسـم كبـير مـن النظريـات الأخلاقيـة التـي تتميـز، أولا بتعـدد مبادئهـا الأوليـة والتـي يمكـن أن تدخـل في علاقـة تعـارض وبالتـالي تعطـي توجيهـات متعارضـة، كـما تتميـز ثانيـا بعـدم تضمنهـا لأي قواعـد للأوليـة أو أي منهـج أخـر صريـح لأجـل تقديـم مبـادئ للموازنـة، حـين يحـدث تعـارض معـين. ولذلـك فـإن تغيـير الوضـع يتـم فقـط بالحـدس، مـن خـلال القيـام بمـا يبـدو الأقـرب إلى الصـواب.

ـ just saving principle ـ مبـدأ الإدخـار العـادل: خاصيـة لمبدإ التفاوت، من حيث اقتضاؤه عدم اسـتنفاذ كل موارد المجتمع، وذلك من خلال مساهمة كل جيل بادخار نسـبة من رأس المال

المتراكم، فكل جيل مطالب بواجب الإدخار للجيل اللاحق بنفس النسبة المعقولة التي كان يتوقعها من الجيل السابق عليه.

ـ just war doctrine ـ مذهب الحرب العادلة: مبادئ ستة تشكل جزءا من النظرية غير المثالية في قانون الشعوب. تكون الحرب عادلة حين تعلن دفاعا شرعيا عن النفس، أو دفاعا عن شعوب أخرى ضد اعتداء من طرف الشعوب المارقة. وغايتها إنما هي سلام عادل ودائم في إطار شعوب حسنة التنظيم. أما في مجريات الحرب، فينبغي احترام حقوق الإنسان المتعلقة بالمدنيين والعسكريين، كما لا ينبغي استهداف الأعداء غير المشاركين في الحرب، كما يلزم اتخاذ الاحتياطات لأجل حمايتهم من الخطر. ولهذا السبب فإن رولز يُدين قصف مدنيي اليابان وألمانيا، ويعتبر ذلك من الأخطاء الفادحة.

ـ justice as fairness ـ العدالة كإنصاف: الإسم الذي يطلقه رولز على تصوره للعدالة، والذي يتصمن مبدأين للعدالة، وواجبات طبيعية، ومبدإ للإنصاف، وكذاك مبدءا للإدخار، ويتم تسويغ وتبرير هذه المبادئ من خلال افتراض الوضعية البدئية. ويتأصل هذا الإسم في تصور أن المبادئ المنصفة يلزم أن تنجم عن اختيار في وضعية منصفة تستدمج كل الأسباب الأخلاقية والعملية ذات الصلة. ـ يفترض انتقال صفة الإنصاف من الوضعية الافتتاحية إلى المبادئ التي يتم اختيارها ضمنها.

ـ kantian constructivism ـ البنائية الكانطية : تطوير للتأويل الكانطي، الغاية منه إظهار كيف يمكن لمبادئ العدالة أن تبنى على أساس تصور الأشخاص الأخلاقيين باعتبارأنهم أحرار وأنداد ويتصفون بالمعقولية والعقلانية، وكذلك إظهار «سيرورة البناء» التي تقدم كل ما سبق، بالإضافة إلى سمات أساسية أخرى للأشخاص الأخلاقيين وللمجتمع المحكم التنظيم. إن البنائية الكانطية هي محاولة رولز إعطاء مضمون لفكرة الاستقلالية عند كانط من حيث هي قدرة العقل على إعطاء مبادئ لذاته من خلال إمكانياته الخاصة، إنها مرحلة انتقالية نحو تطوير الليبرالية السياسية والبنائية السياسية.

ـ kantian interpretation of justice as fairnaess ـ التأويل الكانطي للعدالة كإنصاف: تأويل للعدالة كإنصاف إنطلاقا من التصور الكانطي للشخصية الأخلاقية، والذي يرى في مبدأي العدالة تعبيرا عن مسؤولية الذات و عن العقل العملي. ويلعب ذلك دورا مركزيا في الاستدلال داخل حجة التطابق بين الخير وبين العدالة، كما انها وفرت فيما بعد أساسا للبنائية الكانطية.

ـ law of peoples ـ قانون الشعوب: طرح رولز حول العدالة الدولية، والذي قدمه في كتابه الأخير تحت نفس العنوان. إذا نظر إليه كجزء من الليبرالية السياسية، فإن دوره يكمن في توجيه السياسة الخارجية للمجتمعات الليبرالية. وتتشكل النظرية المثالية لقانون الشعوب من ثمان مبادئ أساسية، فيما يشكل مذهب الحرب العادلة، وواجب المساعدة إزاء الشعوب المعسرة جزءا من النظرية غير المثالية لقانون الشعوب.

ـ liberal principle of legitimacy, ـ المبدأ الليبرالي للشرعية: اقتضاء الليبرالية السياسية من المواطنين ومن الحكومة، ممارسة السلطة السياسية فقط بما يتناسب مع الدستور،و الذي من المتوقع أن يصادق كل المواطنين على ما هو اساسي فيه، في ضوء مبادئ ومُثل مقبولة من طرفهم من

حيث هم مواطنون يتصفون بالمعقولية وبالعقلانية. وهو يؤكد على واجب الحضارة، وفي القدرة على تبرير القوانين المرتبطة بالقضايا الأساسية للعدالة، من خلال منطق ينتمي إلى القيم السياسية للعقل العمومي.

ـ maximin rule ـ قاعدة الأقل سوءا: قاعدة محافظة في نظرية اتخاذ القرار والتي تدعو إلى اختيار المقترح الذي يكون أسوأ نتائجه أفضل من أسوإ كل الاقتراحات البديلة في الاختيار. ويؤكد رولز على وجوب تطبيق هذه القاعدة تحت شروط الوضعية البدئية. كما أنه يطبق هذه القاعدة لكي يحاجج على أن تصور العدالة كإنصاف ينبغي ان يتم اختيارها وتفضيلها على مبدأ المنفعة المتوسطة. ولا ينبغي خلطها بمعيار الأقل سوءا Maximin criterion وهي العبارة التي لا يستعملها إلا نادرا وتنطبق على مبدأ التفاوت، على خلاف قاعدة الأقل سوءا غير المعنية بهذا المبدأ.

ـ mixed conceptions of justice ـ تصورات العدالة الخليطة: تصورات ليبرالية تقبل بمبدإ العدالة الأول وكذلك أولوية المساواة في الحريات الأساسية، ولكنها تستعيض عن المبدإ الثاني بمجموعة من البدائل الحسابية للعدالة التوزيعية، بما في ذلك مبدأ المنفعة المتوسطة، أو هذا المبدأ مقننا بالحد الاجتماعي الادنى، أو وضعيات استتباعية أو حدسية متعلقة بالعدالة التوزيعية. لكن رولز يعتبر ان معيار التبادلية سيفرض اختيار العدالة كإنصاف ومبدأ التفاوت داخل سياق الوضعية البدئية متفوقا على التصورات الخليطة نظرا لاحترامه الأفضل لشروط التبادلية.

ـ moral person ـ الشخص الأخلاقي: اصطلاح كان متداولا في القرن السابع والثامن عشر تم استحضاره من طرف رولز لكي يحيل إلى تصور للفاعلين أو المواطنين من حيث اتصافهم بطابع العقلانية والمعقولية وذلك بفضل توفرهم على قدرتين أخلاقيتين أو معنويتين : أولا اعتبار الأشخاص الاخلاقين لأنفسهم احرارا وأندادا، ثم قدرتهم على تحمل مسؤولية أفعالهم وإنجازها حسب المقتضيات الاخلاقية.

ـ Moral powers ـ القدرات الأخلاقية: كفاءات الشخصية الاخلاقية، وتتضمن القدرة الاخلاقية على التوفر على حس للعدالة والكفاءة العقلانية لاختيار الخير. وتطوير هذه القدرات وممارساتها هو ما يمثل النظام الاعلى للمصالح لدى الأشخاص الاخلاقيين الاحرار والأنداد، كما انها توجه اختيار شركاء الوضعية البدئية. ثم إن هذه القدرات توفر أسس المساواة على اعتبار أنها الحد الادنى المطلوب لكي نتعامل مع الشخص عبر عدالة متساوية منسجمة مع مبدأي العدالة.

ـ principls of moral psychology, ـ مبادئ السيكلوجية الاخلاقية: المبادئ الثلاثة للتبادلية التي اعتمدها رولز لكي يظهر كيف أن حس العدالة يمكنه أن يكون جزءا من تطور المجتمع المحكم التنظيم، ومن الحياة الاجتماعية.

ـ moral worth of persons ـ القيمة الأخلاقية للأشخاص: المفهوم الأساسي الثالث في الإثيقا، ويضيف رولز، هو جزء من النظرية التامة للخير. وتتعلق القيمة الاخلاقية للشخص بدرجة إذعانه لمبدأي العدالة، وتوفره على فضائلها. ولا ينبغي خلطه بمفهوم الكرامة، التي يتوفر عليها

الجميع حسب الإطار الكانطي لفلسفة رولز، وذلك بغض النظر عن أفعالهم أو قيمتهم الأخلاقية، وإنما لمجرد انهم أشخاص.

ـ natural duties ـ الواجبات الطبيعية: واجبات تلزم الأشخاص داخل تصور العدالة كإنصاف فقط لأنهم كذلك ـ أشخاص لا موضوعات ـ وذلك دون النظر إلى العلاقات الاجتماعية الشرعية بينهم. وتتضمن هذه الواجبات الطبيعية التي تم التوافق حولها في الوضعية البدئية الواجبات الموجبة المتعلقة بالاحترام والمساعدة المتبادلين، واجب الامتثال للعدالة وتعزيزها. وكذلك الواجبات السلبية من قبيل واجب عدم إيذاء وظلم البريء.

ـ original position ـ الوضعية البدئية : هي الوضعية الافتتاحية التي تسمح بظهور نسخة رولز من العقد الاجتماعي. فعوض وضع المتعاقدين داخل حالة الطبيعة حيث يكونون على دراية بوضعيتهم التاريخية، فإن رولز يموقع أطراف العقد خلف حجاب للجهل حيث لا يتوفرون على أي معرفة بأشياء تتعلق بهم أو بالسياق الذي يوجدون داخله. سيتحول هذا الإجراء في الأعمال المتأخرة إلى سيرورة البناء التي تمثل ملامح الأشخاص الاخلاقيين الأحرار والأنداد.

ـ overlapping consensus ـ التوافق التشابكي: التوافق بين المذاهب الشاملة المعقولة داخل المجتمع المحكم التنظيم على تصور ليبرالي للعدالة. ويتحقق ذلك حينما تقر كل المذاهب المعقولة بتصور ليبرالي للعدالة، كل انطلاقا من وجهة نظره وحسب أسبابه الشاملة الخاصة. وهذا ما يمثل السبب الرئيسي للاستقرار في المجتمع المحكم التنظيم.

ـ peoples ـ الشعوب: تعبير مثالي يستعيض به رولز عن عبارة الأوطان والدول في إطار طرحه حول العدالة الدولية، قانون الشعوب. وتوحد الشعب في إطار مجتمع من خلال تعاطف مشترك يمكنه أن يقوم على أرضيات متعددة ـ إثنية، لسنية، دينية، تاريخية.. إلخ. ومن الشروط الأساسية لوجود شعب ما التوفر (أو التطلع للتوفر) على حكومة والعيش تحت نفس الدستور السياسي. وعلى خلاف الدول يملك الشعب طبيعة أخلاقية وتصورا للعدالة يعمل على احترامهما في علاقاته الداخلية والخارجية.

ـ Perfictionism ـ النزعة الكمالية: مواقف إتيقية تستدمج مبدأ الكمال، وتعتبر أن تحقيق الكمال الإنساني يتم في إطار الفن والعلم، والثقافة التي تشكل الخير الإنساني. ويعتبر مبدأ الكمال مبدأ حق يحدد الواجبات في إطار سلوك ومؤسسات تحتاج أن تعزز فعليا الكمالات والإنجازات ذات الطبيعة الثقافية. أما النزعة المثالية الخالصة فهي عقيدة ترى أن السلوك القويم والمؤسسات العادلة هي تلك التي تؤوج الكمالات الثقافية والدينية (وهي عقيدة يمكننا أن نجدها حسب رولز لدى نتشه أحيانا وعند أرسطو أو لويولا loyola أحيانا أخرى) أما الكمالية المعتدلة فهي نظرية حدسية توازنُ مبدأ الكمال إزاء مبادئ أخرى (غير غائية) تقوم مهمتها على تحديد أسئلة الحق والعدالة.

ـ political autonomy ـ الاستقلالية السياسية: الاستقلال الشرعي وضمان تمام استقلالية المواطنين أو الشعوب، وتقاسمهم المتساوي مع المواطنين الآخرين لمأسسة السلطة السياسية.

ـ poltical conception of justice (political liberalism) ـ التصور السياسي للعدالة: تصور قائم بذاته باستقلال عن الأديان أو الفلسفة أو العقائد الأخلاقية، وهو تصور يؤطر توفير أسس التبرير العمومي بين مواطني الديمقراطية. ويؤكد رولز أن التصور السياسي وحده يمكن أن يقبل بشكل معقول ويكسب التوافق التشابكي بين أشخاص أحرار وأنداد، والذين يملكون تصورات أخلاقية مختلفة وصريحة داخل مذاهبهم الشاملة.

ـ political consterctivism ـ البنائية السياسية : إحدى مظاهر التصور السياسي القائم بذاته، إنه تبرير مبادئ العدالة السياسية في إطار الأفكار السياسية والقناعات المتضمنة في الثقافة الديمقراطية والمقتسمة بين مواطني الديمقراطية ذوي العقائد الشاملة المختلفة. ويتم بناء المبادئ على أساس سيرورة بناء تشمل أو تمثل الافكار السياسية والأسباب العمومية المتقاسمة بين مواطني الديمقراطية. وهي ضرورية لمذهب الاستقلالية والموضوعية السياسية بالنسبة لتصور ليبرالي سياسي للعدالة، وبعد ذلك مباشرة يؤكد رولز، على أن الاستقلالية السياسية للمواطنين لا تتحقق إلا بعد تبرير مبدأي العدالة فقط من خلال مبررات يقبلها الجميع من حيث كفاءتهم كمواطنين.

ـ political liberalism ـ الليبرالية السياسية: شكل من أشكال الليبرالية التي تفترض التعددية المعقولة للأخلاق، والرؤى الفلسفية والدينية، والتي تسعى إلى توافق عام بين المواطنين حول تصور ليبرالي سياسي للعدالة يمكنه أن يستعمل فيما بينهم كأساس عمومي للتبرير. ولقد كان مسعى رولز في أعماله الأخيرة هو أن يظهر بأن المجتمع العادل ممكن بشكل واقعي حيث يقبل داخله كل المواطنين تصورا ليبراليا للعدالة على أساس قيم أخلاقية صريحة في الثقافة الديمقراطية، وذلك على الرغم من تبنيهم عقائد شاملة مختلفة.

ـ political values of public raison ـ القيم السياسية للعقل العمومي: القيم التي تستجيب للنظام الأعلى لمصالح المواطنين الديمقراطيين، في إطار كفاءتهم من حيث إنهم أحرار وأنداد. وتوفر القيم السياسية جوهر الاعتبارات التي تعتمد كمبررات شرعية عمومية، والتي تتأسس عليها القوانين واعتبارات حكومية أخرى. ويعد رولز من ضمن هذه القيم السياسية : حرية ومساواة المواطنين، الفرص المنصفة وخيرات اجتماعية أخرى، العدالة والرفاه العام، الدفاع المشترك، الصحة العامة وخيرات عمومية أخرى، أمن الأشخاص وتأمين ممتلكاتهم، التوزيع المنصف للدخول، وللثروات، وللضرائب، الفعالية والكفاءة الاقتصادية، احترام الحياة البشرية، دور الأسرة في تحقيق إعادة إنتاج المجتمع العادل عبر الزمن،... إلخ. وهي تختلف عن القيم غير السياسية التي تتأصل في المذاهب الدينية والفلسفية والأخلاقية. أنظر العقل العمومي

ـ primary social goods ـ الخيرات الاجتماعية الأولية: الخيرات التي رُصد مبدءا العدالة لأجل توزيعها، والتي تستعمل كأساس للمقارنة والموازنة بين المستوى الشخصي للرفاهية لأجل أغراض العدالة. وتضم هذه الخيرات الحقوق والحريات، والسلط ،و الفرص، والوظائف،و الدخل، والثروة، وأسس احترام الذات. ويقصد رولز بالسلط القدرات المؤسساتية والصلاحيات لولوج الوظائف والوضعيات داخل المجتمع. وكل الأغراض والوسائل التي من العقلاني أن يرغب فيها

الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم أحرارا وأندادا، ومهما تكن تصورات هذا الخير، يدافع رولز في أعماله الأخيرة على ضرورة إنجاز المواطنين للمصالح الأساسية من خلال ممارسة قدراتهم الأخلاقية والسعي وراء خطة حياتهم العقلانية.

ـ priority of justice ـ أولية العدالة : اقتضاء تحقق مبدأي العدالة وأخدهما الأولوية على الرقي بالرفاه الاجتماعي، وعلى الفعالية، والقيم الكمالية للثقافة، وعلى غايات اجتماعية شرعية أخرى.

ـ priority of liberty ـ أولية الحرية : مقتضى حماية المبدأ الاول للعدالة والتكافؤ في الحريات الأساسية، ومن ثمة أولويته وأسبقيته على المبدإ الثاني. ومن هنا، لا يصح انتهاك تكافؤ الحريات الاساسية من أجل مبدإ التفاوت أو إحدى مقتضيات العدالة الأخرى.

ـ (priority of right) ـ أولية الحق على الخير: خاصية للكانطية ومواقف دينتلوجية أخرى، من ضمنها العدالة كإنصاف. للمبادئ الأخلاقية للحق (بما فيها العدالة) الأولية، ومن هنا حدها وتنظيمها، للتأويج العقلاني المتعلق بالسعي وراء الخيرات والقيم. لكن لا يعني ذلك ان تصور الخير أو العدالة يمكن أن يبررا بمعزل عن تصور الخير. (وهو ما لم يسعى إليه رولز).

ـ public basis of justification ـ الأسس العمومية للتبرير: إحدى أدوار التصور السياسي للعدالة في المجتمع الديمقراطي هو توفير أسس عمومية للتداول، والحجاج، والتبرير، والتوافق حول الدستور والقوانين. ويعد تبرير القوانين علانية للمواطنين شرطا للاحترام المتبادل ولاستقلالية السياسية الكاملة.

ـ public raison ـ العقل العمومي: المبررات التي تستجيب للمصالح الأساسية للمواطنين الديمقراطيين، وكفاءتهم في أن يكونوا أشخاصا أخلاقيين احرارا وأندادا. ويرى رولز أن التصور السياسي للعدالة يوفر مضمونا للعقل العمومي. ولا يمكن اعتماد سوى التصور السياسي، والقيم السياسية للعقل العمومي في النقاشات التشريعية والقانونية والإدارية، فهي وحدها تكتسي طابع المبررات الشرعية للقوانين والقرارات الحكومية. ولا ينبغي أبدا استحضار المبررات المتأصلة في ما هو ديني أو فلسفي أو أخلاقي من المذاهب، إلا بعد احترام الشرط الذي يقتضي أن التسويغ والتبرير على صورة عمومية قد تم فعلا.

ـ publicity of principles ـ علانية المبادئ: المقتضى التعاقدي بأن تكون مبادئ العدالة او شروط التعاون الاجتماعي معروفة بشكل علني بين الأشخاص الخاضعين لنظام هذه المبادئ. ويعتبر رولز أن الشرط السابق للحرية والمساواة هو أن تكون العلانية كاملة وتامة، وذلك يعني أيضا أن شواهد تبرير مبادئ العدالة ينبغي أيضا أن تعرف بشكل علاني.

ـ pure procedural justice ـ العدالة الإجرائية الخالصة: فكرة أن نتائج الإجراءات المنصفة المؤكدة، حينما تتم بشكل كامل، لابد أن تكون وبالضرورة عادلة، مثلا حالة اليانصيب المنصف. ليس هناك أي معيار مستقل لقياس إنصافية النتائج، باستقلالية عن احترام الإجراء ذاته. مقارنة بالعدالة الاجرائية غير الخالصة حيث يوجد معيار مستقل وتكون نتائج الإجراء منصفة (مثلا المحاكمة القانونية المنصفة) راجحةَ العدلِ بقدر ما يشبع الإجراء هذا المعيار المستقل أو يقترب من ذلك.

ويرى رولز أن النظام الاقتصادي الذي تحترم قواعده بشكل كامل العدالة كإنصاف يمثل نموذجا للعدالة الإجرائية الخالصة، ففي تلك اللحظة التي تحترم فيها قواعد النظام، فإن الافراد يتوجب لهم ما يعطون وما ينتج على توزيع الدخول والثروات فمهما كان ذلك سيعتبر عادلا.

ـ the rational, ـ العقلاني: المبادئ والاعتبارات التي تستعمل لتحديد خير شخص أو مجتمع ما. ومن ضمن هذه المبادئ " مبادئ الجرد والتعداد" مثلا مبدأ الوسائل الفعالة، ثم التداول العقلاني، وخطة الحياة العقلانية. ويقيم رولز تقابلا بين العقلاني والمعقول raisonable ويدعو جرده للخير "بالخيرية من حيث هي عقلانية" وتعتبر الخيرات الاجتماعية الأولية عقلانية بالنسبة للأشخاص على العموم.

ـ rational plan of life ـ خطة الحياة العقلانية: تعداد رولز لخير الشخص، والذي يتمثل في الجدول الزمني للغايات الاولية والأنشطة التي يمكن للشخص اختيارها وهو على معرفة تامة بالوقائع ذات المناسبة في إطار التداول العقلاني.

ـ realistic utopia ـ اليتوبيا الواقعية: فكرة تم استحضارها في كتاب قانون الشعوب لأجل التأكيد على أن مجتمع الشعوب هو عالم قابل للتحقق حينما تقبل كل الشعوب وتحترم ضوابط قانون الشعوب، وتحترم حقوق الإنسان، وتوفر الخير المشترك لجميع أعضائها. وهي فكرة موازية لفكرة المجتمع المحكم التنظيم، التي تعتبر بدورها مثالا قابلا للإنجاز، على اعتبار استمرار شروط الطبيعة الإنسانية، بما في ذلك صعوبات الحكم.

ـ the (reasonableness) reasonable ; ـ المعقول والمعقولية : مفردة يستعملها رولز بكثرة، وهي تقابل العقلاني، والتي تحيل في العادة إلى الخصائص الأخلاقية المرتبطة بالإنصاف أو عدالة الأشخاص، والمبادئ، وتصورات الخير. أغلب استعمالات كلمة معقول متعالقة مع مفهوم الشخص المعقول. وفي بعض الاستعمالات المذاهب الشاملة المعقولة، وغالبا ما استعمل رولز خلال أعماله حول نظرية العدالة العبارة بدلالة إبستملوجية تفيد "بما يتوافق مع العقل" وهذا هو المعنى الذي يحيل إليه عند قوله " تصور العدالة الأكثر معقولية" (عوض استعمال كلمة الحقيقي).

ـ reasonable comprhensive docrines ـ المذاهب الشاملة المعقولة: مذاهب تضم 1 أغلب الواجهات الفلسفية والدينية والأخلاقية للحياة الإنسانية، المتصفة بالانسجام والاتساق 2 تحدد على وجه الدقة أي القيم ذات دلالة خاصة، وكيفية الموازنة بينها فيما لو دخلت في حالة صراع 3 تنتمي إلى تراث من الفكر الذي تطور بشكل بطيء والتي على ضوئه تبدو سببا جيدا وكافيا. ويمكن للأشخاص المتصفين بالمعقولية أن يقولوا بمذاهب معقولة مختلفة، كما أن هذه المذاهب تؤكد جميعها في المجتمع المحكم التنظيم على تصور ليبرالي للعدالة.

ـ reasonable persons ـ الأشخاص المتصفون بالمعقولية: الأشخاص الذين 1 يريدون التعاون مع الآخرين حسب شروط يمكنهم قبولها على أسس معقولة 2 يقدرون نتائج صعوبة الحكم3 يتوفرون على سيكلوجية أخلاقية معقولة، بما في ذلك حس للعدالة 4 يودون الظهور متصفين

بالمعقولية، وبالعدل أو الإنصاف. وهو مفهوم مفتاح يستعمله رولز لتوضيح الاستعمالات الأخرى لعبارة معقول.

ـ fact of reasonable pluralism, ـ واقعة التعددية المعقولة: تعددية المذاهب المعقولة التي يقول بها أشخاص يتصفون بالمعقولية في المجتمعات الليبرالية، وذلك حتى لو كان المجتمع محكم التنظيم. إنها نتيجة للعمل الطويل للعقل الإنساني تحت شرط الحرية، كما أن هذا التعدد يعتبر ملمحا ثابتا للمجتمع الديمقراطي بفعل صعوبة الحكم. ونتيجة لذلك فمهما كان مستوى عقلانية ومعقولية الأشخاص، فلن يكون بمقدورهم التوافق على مبادئ فلسفية أو دينية أو أخلاقية.

ـ requirement of reciprocity, ـ مقتضى التبادلية: اقتضاء عام بألا يكون كل شخص منخرط في التعاون مجرد مستفيد (المنفعة المتبادلة)، وإنما ينبغي ان يستفيد حسب شروط منصفة. وحسب قراءة رولز هذا يقتضي أن تكون استفادة الفئة ذات الامتيازات مشروطه بتحسين وضعية الفئة المحرومة، وان يكون هذا الاختيار هو الأفضل مقارنة بجميع البدائل الأخرى. واهم الحجج الداعمة لمبدإ التفاوت تقوم على التبادلية.

ـ reciprocity, criterion of - political liberalism - معيار التبادلية لليبرالية السياسية: مطالبة المواطنين والمسؤولين بوجوب إيمانهم المعقول بأن شروط التعاون التي يقترحونها من الممكن قبولها من الآخرين من حيث أنهم أحرار وأنداد، وليس من خلال توجيههم والسيطرة عليهم، أو تحت ضغوط تجعلهم اجتماعيا وسياسيا أقل مستوى. ويعد هذا أحد أسس المبدأ الليبرالي للشرعية.

ـ concept of right,- مفهوم الحق: إحدى التصورات الأساسية للإثيقا، مع مفهوم الخير والقيمة الأخلاقية. ويتبع رولز كانط في القول بأن مبادئ الحق، بما في ذلك مبدأ العدالة، لا تعرف ولا تستعمل كوسيلة لتحقيق الخير، وإنما باستقلالية وفي إطار شروط تعاقد وتوافق بين أفراد يتصفون بالعقلانية والمعقولية، والمتموقعون بشكل منصف ويدعو ذلك بالحقانية كإنصاف.

ـ second principle of justice - المبدأ الثاني للعدالة: مبدأ التفاوت في ارتباطه بمدإ تكافؤ الفرص المنصف.

ـ self-respect - وضعية سيكلوجية تتأسس على 1 إحساس بالقيمة الذاتية والاقتناع بأن التصور الخاص بالخير وخطة الحياة الشخصية المعقولة يستحقان السعي لتحقيقهما 2الثقة في الكفاءة الذاتية لإنجاز المقاصد الشخصية. ويرتهن كل ذلك في جانب مهم منه، بأن نجد أنفسنا وأفعالنا مقدرة من طرف الآخرين، وكذلك بالتوفر على مشروع حياة عقلاني يحترم المبدأ الأرسطي. ويعتبر احترام الذات أحد أهم الخيرات الأولية, وانطلاقا منه يستدل ويدافع رولز على المساواة في الحريات السياسية وعلى السمات الأخرى للتساوي في المواطنة. وداخل المجتمعات الديمقراطية يمثل عدم الاعتراف بالمساواة بين الأشخاص تقويضا خطيرا لاحترام الذات بالنسبة للشخص.

ـ sens of justice - حس العدالة: الاستعداد للتصرف حسب مبادئ العدالة وقواعدها. ويعتبر رولز أن هذا الدافع الأخلاقي هو جزء طبيعي من الحياة الاجتماعية ومن التطور، وهو السبب الرئيسي في استقرار العدالة داخل المجتمعات العادلة أو غير المفتقدة للعدالة بشكل كبير جدا. وتعرف كفاءة حس العدالة على نطاق واسع باعتبارها قدرة معقدة، على فهم، وتطبيق، والعمل انطلاقا من مبادئ العدالة، إنها الكفاءة الأخلاقية التي تُقدر الأشخاص على الاتصاف بالمعقولية. ويعتبر رولز هذه الكفاءة أساسية أو مصلحة عليا للأشخاص الأخلاقيين الأحرار والأنداد، في إطار الوضعية البدئية. ويعتمدها لتبرير العديد من الخيرات الاجتماعية الأولية، والتوافق النهائي على مبدأي العدالة.

ـ social coopertion - التعاون الاجتماعي: ينظر رولز إلى المجتمع باعتباره نظاما من التعاون المنصف، خلافا عن سلوكات التنسيق الفعال، يستحضر التعاون الاجتماعي المصلحة العقلانية لكل شخص، كما يقوم على شروط معقولة ومنصفة. ويكمن دور مبدأي العدالة بالضبط في تحديد هذه الشروط المنصفة.

ـ social role of a moral conception - الدور الاجتماعي للتصور الأخلاقي: بالاضافة إلى دوره العملي في توجيه سلوك الأشخاص والمؤسسات، لهذا التصور دور آخر يتمثل في توفير أساس للتبرير العمومي، بما في ذلك الحجاج الأخلاقي والنقد، بين أشخاص أحرار وأنداد من المتوقع امتثالهم لبنوده. وهذا ما يجعل التصور الأخلاقي ملزما بالقدرة على قيادة سلوك الناس، وبالتالي لعب دور اجتماعي، لذلك ينبغي أن يحظى التصور الأخلاقي بقبولهم. أنظر شرط العلانية.

ـ social union - الوحدة الاجتماعية: يحاول رولز من خلال هذا المصطلح أن يظهر كيف يحقق المجتمع المحكم التنظيم والعادل قيمة الجماعة، وتضم هذه الوحدة 1 غاية موحدة يقتسمها الجميع 2 مؤسسات مشتركة وممارسات تُقوِّم بأنها خيرة في ذاتها، علاوة على ذلك 3 عندما ينخرط الجميع في مثل هذه الممارسات ينبغي أن يكون النجاح والمتعة من حظ الجميع. وكثيرة هي الممارسات المشتركة التي يمكن أن تمثل هذه الوحدة الاجتماعية، يضرب رولز مثالا بالأركسترات، الفرق الرياضية، العائلات، الصداقات، المساعي المشتركة في العلوم والفنون. ويرى رولز هذا المفهوم جزءا من حجة التطابق بين الخير والعدالة وعلاقتها بالاستقرار، إن المشاركة في المؤسسات العمومية داخل المجتمع المحكم التنظيم الخاضع لتصور العدالة كإنصاف، يمثل "وحدة اجتماعية للوحدات الاجتماعية" social union of social unions ومن هنالك خيرا داخليا بالنسبة لكل المواطنين العقلانيين والمتصفين بالمعقولية.

ـ society of peoples - مجتمع الشعوب: مثال للتعاون العادل بين كل الشعوب الليبرالية والشعوب الصالحة المنتظمة بشكل جيد، الذين يحترمون قانون الشعوب في علاقاتهم، ويستعمل رولز عبارة الشعوب أكثر من الدول.

ـ stability - of social cooperation of a conception of justice - اسـتقرار التعـاون الاجتماعـي القائـم عـلى تصـور للعدالـة: يكـون التعـاون الاجتماعـي مسـتقرا حينـما يتـم الامتثـال لقواعـد العدالـة بشـكل منظـم وعـن طيـب خاطـر، وحينـما تحـدث الاختـلالات، تجنـبُ قـوى الاسـتقرار حـدوث الخروقـات مسـتقبلا، وتتوجـه نحـو إقامـة إعادة اصـلاح للاختـلالات. ويخصص رولـز داخـل نظريـة العدالـة القسـم الثالـث لاسـتقرار تصـور العدالـة والمجتمـع العـادل المحكـم التنظيـم الـذي يتبنـى هـذا التصـور، والـذي يرتبـط بأعضـاء يتوفـرون عـلى حـس فعـلي للعدالـة. ويفضُـل تصـور للعدالـة آخـر في صفـة الاسـتقرار حينـما يكـون حـس العدالـة الـذي يفـرزه أقـوى وأرجـح عـلى تعويـض الميـولات التدميريـة وإغـراءات الظلـم.

ـ veil of ignorance ـ حجـاب الجهـل: شرط حيـادي صـارم للاختيـار في إطـار الوضعيـة البدئية.حيـث يجهـل أطـراف التوافـق الحقائـق الجزئيـة المتعلقـة بهـم وبمجتمعاتهـم. كـما لا يعرفـون وضعيتهـم الطبقيـة، ولاعرقهـم، أو دينهـم، أو إثنيتهـم التـي ينتمـون إليها، ولا جنسـيتهم، ولا تصورهـم الخـاص للخـير، ولا مـوارد مجتمعهـم أو تاريخـه. إنمـا يعرفـون فقـط حقائـق حـول الطبيعـة الإنسـانية العامـة، والمؤسسـات الاجتماعيـة والاقتصاديـة.

ـ well- ordered society ـ المجتمـع المحكـم التنظيـم: مثـال صـوري للمجتمـع العـادل الكامـل المتضمـن في النزعـة التعاقديـة الرولزيـة. وهـو مجتمـع حيـث (أ) كل المواطنـين متوافقـين عـلى نفـس تصـور العدالـة، ويمثـل ذلـك معرفـة عموميـة عـلاوة عـلى ذلـك (ب) يضمـن المجتمـع هـذا التصـور في قوانينـه ومؤسسـاته و(ج) يتوفـر فيـه المواطنـون عـلى حـس للعدالـة ويخضعـون لذلـك عـن طواعيـة. ويسـعى أطـراف العقـد في الوضعيـة البدئيـة للبلـوغ إلى تصـور للعدالـة يكـون مسـتقرا في ظـل شروط المجتمـع المحكـم التنظيـم، ومـن ثمـة إلى تصـور يحظـى بالقبـول العـام مـن طـرف كل الأشـخاص العقلانيـين والمتصفـين بالمعقوليـة.

بيوغرافيا رولز

ـ 1921 ولـد في 21 مـن شـهر فبرايـر بالولايـات المتحـدة، لأب محـام وليـام ليـي رولـز william lee rawls، ولأم تدعـى انـا أبيـل رولـز Anna abell rawls.

ـ 1935 – 39 درس وتخـرج مـن مدرسـة كينـت، أسـقفية تحضيريـة للبنـين بكونتيكيـت الغربيـة Western Connecticut

ـ 1943 حصـل عـلى الإجـازة مـن جامعـة برينكتـون في تخصـص الفلسـفة في شـهر يوليـو، ومبـاشرة التحـق بالجيــش الأمريكي.

ـ 1943 – 46 خـدم في فرقـة المشـاة، وحـارب في معركـة 36 يومـا في مدينـة ليـت بغينـا الجديـدة وفي معركـة 120 يومـا في مدينـة لـوزون LUZON بالفيليبـين. كـما خـدم لأربعـة أشـهر في اليابـان المحتـل.

ـ 1949 تـزوج مارغريـت واريفيـد فوكـس مـن فيلاديلفيـا إبـان تخرجـه مـن بيمـبروك كوليـج في جامعـة بـراون، أربعـة أبنـاء نتجـوا عـلى هـذا الـزواج الـذي دام 53 سـنة.

ـ 1950 حصـل عـلى الدكتـوراه مـن برينكتـون تحـت إشراف W . T. STACE، حـول رسـالة تتعلـق بالقيمـة والمعرفـة الأخلاقيـة، حيـث كانـت إرهاصـات تشـكل فكـرة التـوازن الانعـكاسي.

ـ 1950 – 52 أستاذ ببرينكتون

ـ 1952 – 53 الحصـول عـلى منحـة فولبرايـت Fulbright Fellowship للدراسـة في جامعـة أكسـفورد حيــث ســيتابع دراســته رفقــة هــارت H.L.A. Hart اســحاق برلــين Isaiah Berlin ســتيوارت همبشــير Stuart Hampshire.

- 1953 أستاذ مساعد في جامعة كورنيل.

- 1957 نـشر مقالـة «العدالـة كإنصـاف» في سـن أربـع وثلاثـين سـنة، حيـث سـيقدم لأول مـرة الحجـج التـي سـيطورها فيـما بعـد في كتـاب نظريـة العدالـة.

ـ 1959– 60 أستاذ زائر بهارفارد.

- 1960 التحق بمعهد ماسشوستست للتكنولوجيا الشهير كأستاذ للفلسفة.

- 1962 التحق بشعبة الفلسفة بجامعة هارفارد.

ـ 1963 أصدر مقالة « حس العدالة » تمثل أطروحته حول سيكولوجيا الأخلاق التي سيطورها في الفصل الثامن من كتاب نظرية العدالة.

- 1967 إصدار مقالة « العدالة التوزيعية» الذي يمثل طرحه الأولي حول مبدإ التفاوت.

- 1969 إصدار مقالة « تبرير العصيان المدني » الذي ستتم مراجعته تم إدراجه في الفصل السادس من كتاب نظرية العدالة.

- 1971 إصدار كتاب « نظرية العدالة » أشهر مؤلفاته قاطبة، حيث يقدم طرحه المعروف حول الوضعية البدئية وحجاب الجهل والحريات الأساسية المتساوية وكذلك مبدأ التفاوت، وهو كتاب تجاوزت مبيعاته النصف مليون نسخة، كما ترجم إلى أكثر من من ثلاثين لغة.

- 75 – 1974 اشتغل كرئيس للقسم الشرقي من الجمعية الفلسفية الأمريكية.

- 1980 قدم محاضرات ثلاث حول ديوي في جامعة كلومبيا، وكذلك حول « البنائية الكانطية في النظرية الأخلاقية» حيث سيركز على مركزية فكرة حرية وندية الأشخاص الأخلاقيين في إطار العدالة كإنصاف.

- 1981 محاضرات حول "الحريات الأساسية وأوليتها" التي تمثل تطويرا هاما لمبدإ العدالة الأول.

- 1985 إصدار مقالة "العدالة كإنصاف : نظرية سياسية لا ميتافزيقية" التي تمثل مرحلة حاسمة في تطوير الليبرالية السياسية.

- 1987إصدار مقالة " فكرة التوافق التشابكي" الذي هو في الأصل محاضرة ساهم بها رولز في تكريم الفيلسوف هارت بجامعة أكسفورد سنة 1986.

- 1989 إصداره "موضوعات في الفلسفة الأخلاقية لكانط" الذي مثل العرض الأولي لمحاضراته حول كانط التي ستصدر كاملة سنة 2000.

- 1991 الانسحاب من الدوام الكامل في جامعة هارفارد مع الاستمرار في تقديم دروس سنوية في مجال الفلسفة السياسية الحديثة وذلك إلى حدود 1995.

- 1993 إصدار كتاب الليبرالية السياسية حيث سيطور مفاهيم من قبيل البنائية السياسية والتوافق التشابكي والعقل العمومي والتبرير العمومي، كما سيصدر محاضرته " قانون الشعوب" مشروعه الأولي للنظرية الدولية للعدالة.

- 1995 سيعاني من أول جلطة في شهر أكتوبر، مما سيدفعه إلى التوقف عن التدريس وتقديم المحاضرات، لكنه سيستمر في الكتابة.

- 1997 سيصدر "فكرة العقل العمومي إعادة نظر" والتي سيعتبرها البيان الختامي لليبرالية السياسية.

- 1999 إصدار قانون الشعوب، والمجاميع Collected Papers، والنسخة المنقحة من كتاب نظرية العدالة. كما حصل على الميدالية الوطنية للإنسانيات من طرف الرئيس كلنتون، وكذلك جائزة شوك Schock Prize للمنطق والفلسفة.

- 2000 إصدار محاضرات في تاريخ الفلسفة الأخلاقية، الذي يضم محاضرات حول لبنتز وهيوم وكانط وهيغل وغيرهم.

- 2001 إصدار العدالة كإنصاف : إعادة صياغة- التي كانت في الأصل جزءا من محاضراته حول الفلسفة السياسية الحديثة بهرفارد.

- 2002 توفي في 22 نونبر في منزله بمدينة ليكسينكتون عن عمر 81 سنة، أحرق رفاته في مقبرة أوبرن كمبريدج ماسشوست

- 2007 إصدار محاضرات حول تاريخ الفلسفة السياسية الذي يضم محاضرات حول هوبز، ولوك، وهيوم، وروسو، وميل، وماركس، سيدجويك، وبتلر.

ببليوغرافيا عامة حول رولز

I. مقالات وكتب رولز حسب تاريخ الإصدار

- A Study on the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character," Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1950, Dissertation Abstracts 15, 1955, 608–09.

- Outline of a Decision Procedure for Ethics," *Philosophical Review* 60, 1951, 177–97.

- "A review of Stephen Toulmin's An Examination of the Place of Reason in Ethics," *Philosophical Review* 60, 1951, 572–80.

- "A Review of Axel Hägerstrom's Inquiries into the Nature of Law and Morals (translated by C.D. Broad)," *Mind* 64, 1955, 421–22.

-"Two Concepts of Rules," *Philosophical Review* 64, 1955, 3–32.

- "Justice as Fairness": The first version of this paper, published in J*ournal of Philosophy* 54, 1957, 653–62,

- Review of Raymond Klibansky, ed., Philosophy in Mid-Century: A Survey," *Philosophical Review* 70, 1961, 131–32.

- "Constitutional Liberty and the Concept of Justice," in *Nomos VI*: Justice, C. Friedrich and John W. Chapman, eds, New York: Atherton, 1963, 98–125.

- "The Sense of Justice," *Philosophical Review* 72, 1963, 281–305.

- "Legal Obligation and the Duty of Fair Play," in *Law and Philosophy*, ed. Sidney Hook, New York: New York University Press, 1964, 3–18.

- "Review of Social Justice, ed. Richard Brandt," *Philosophical Review* 74, 1965, 406–09.

- "Distributive Justice": The first version of this paper was published in *Philosophy, Politics, and Society*,

- "Distributive Justice: Some Addenda," Natural Law Forum 13, 1968, 51–71.

-"The Justification of Civil Disobedience," in Civil Disobedience, Hugo Bedau, ed., New York: *Pegasus*, 1969, 240–55.

-"Justice as Reciprocity" (written in 1958), in Mill: Text with Critical Essays, Samuel Gorovitz, ed., Indianapolis, IN: *Bobbs-Merrill*, 1971, 242–68.

- *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. revised edition, 1999

- "Reply to Lyons and Teitelman," *Journal of Philosophy* 69, 1972, 556–57.

- "Some Reasons for the Maximin Criterion," *American Economic Review* 64, 1974, 141–6.

- "Reply to Alexander and Musgrave," *Quarterly Journal of Economics* 88, 1974, 633–55.

- "The Independence of Moral Theory," Proceedings and Addresses of the *American Philosophical Association* 48, 1975, 5–22.

- "A Kantian Conception of Equality," *Cambridge Review* 1975, 94–99.

- "A Well-Ordered Society" in *Philosophy, Politics, and Society*, Vol. 5, P. Laslett and J. Fishkin, eds., Oxford: Blackwell, 1979, 6–20.

- "Fairness to Goodness," *Philosophical Review* 84, 1975, 536–54.

- "The Basic Structure as Subject": The first version was published in the *American Philosophical Quarterly* 14, 1977, 159–65.

- "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980," *Journal of Philosophy* 77, 1980, 515–72.

- "*Social Unity and Primary Goods," in Utilitarianism and Beyond*, Amartya Sen and Bernard Williams, eds., Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 159–85.

- "The Basic Liberties and Their Priority," *Tanner Lectures on Human Values*, Volume III,Salt Lake City: University of Utah Press, 1982, 3–87.

- "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985, 223–251.

- "On the Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal for Legal Studies* 7, 1987, 1–25.

- "The Priority of Right and Ideas of the Good," *Philosophy and Public Affairs* 17, 1988, 251–276.

- "Themes in Kant's Moral Philosophy," in *Kant's Transcendental Deductions*, E. Förster, ed., Stanford: Stanford University Press, 1989, 81–113.

- "The Domain of the Political and Overlapping Consensus," *New York University Law Review* 64, 1989, 233–55.

- "Roderick Firth: His Life and Work," *Philosophy and Phenomenological Research* 51, 1991, 109–18.

- *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993; the revised paperback , édition, 1996, includes an additional Preface, and the 1995 paper "Reply

to Habermas." The 2005 expanded edition includes the essay "The Idea of Public Reason Revisited."

-"*The Law of Peoples*," in On *Human Rights*: The Oxford Amnesty Lectures, 1993, Steven Shute and Susan Hurley, eds, New York: Basic Books, 1993, 41–82.

- "Reply to Habermas," *Journal of Philosophy* 93, 132–80, 1995.

- "Fifty Years After Hiroshima," *Dissent, Summer* 1995, 323–27.

- "The Idea of Public Reason Revisited," *University of Chicago Law Review* 64, Summer 1997, 765–807.

- *Collected Papers*, Samuel Freeman, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

- *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, including the paper "*The Idea of Public Reason Revisited*".

- *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Barbara Herman, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

- "Burton Dreben: A Reminiscence," in *Juliet Floyd and Sanford Shieh*, eds., Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy, New York: Oxford University Press, 2000.

- *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelley, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

- *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

- *A Brief inquiry into the meaning of sin and faith*, Harvard University Press (31 mars 2009)

II. الترجمات الفرنسية لأعمال رولز

RAWLS (J.),

- *Théorie de la justice*, paris, seuil,1987. (traduction C.Audard)

- *Justice et démocratie*, paris, seuil, 1993 (traduction française sous la diriction de C. Audard.)

- *Libéralisme politique*, paris, puf, 1995, (traduction C. Audard)

- *Le droit des gens*, Editions 10/18, (traduction B. Guillarme).

- *La justice comme équité* : Une reformulation de Théorie de la justice, Editions La Découverte, 2008, (traduction B. Guillarme).

- *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, Editions La Découverte, 2008, (traduction B. Guillarme).

III. الترجمات العربية لأعمال رولز

- قانون الشعوب و«عود الى فكرة العقل العام» :المجلس الأعلى للثقافة، 2007، ترجمة : محمد خليل.

- العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2009، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل.

- نظرية في العدالة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011، ترجمة: د. ليلى الطويل.

مؤلفات حول رولز باللغة الإنجليزية

- Barry, Brian, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972.

- *Theories of Justice*, Berkeley, CA: University of California Press, 1989,

- Cohen, G.A., *Saving Justice From Constructivism*, Cambridge, MA: Harvard University Press,

- Daniels, Norman, *Justice and Justification*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- Freeman, Samuel, *Justice and the Social Contract*, New York: Oxford University Press, 2007.

- Freeman, samuel, *rawls*, routledge, 2007

- Kukathas, Chandran, and Pettit, Philip, Rawls: *A Theory of Justice and Its Critics, Stanford*, CA: Stanford University Press, 1990.

- Mandle, Jon, *What's Left of Liberalism*?: An Interpretation and Defense of Justice as Fairness, Lanham, MD: Lexington Books, 2000.

- Martin, Rex, *Rawls and Rights*, Lawrence, KS: University of Kansas Press, 1985.

- Nussbaum, Martha, *Frontiers of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

- Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

- John Rawls, *His Life and Theory of Justice*, Michelle Kosch, trans., Oxford: Oxford University Press, 2006.

- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; second edition, 1998.

- Wellbank, J.H., Snook, *Dennis, and Mason*, David T., John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography, New York: Garland, 1982.

مؤلفات حول رولز باللغة الفرنسية

- Guillarme, Bertrand, *Rawls et l'egalité démocratique*, puf Questions, 1999

- Guillarme, Bertrand, *John Rawls : Une introduction*, pocket, 2001

- Rouge-Pullon , Cyrille, John Rawls. *Vie, oeuvres, concepts*, Ellipses, 2003

- Collectif . François Terré (Préface), *Individu et justice sociale autour de John Rawls*, Seuil,1988.

-Lumembu , Albert Kasanda, John Rawls : *Les bases philosophiques du libéralisme politique*, Editions L'Harmattan,2005.

- Zwarthoed, Danielle, *Comprendre la pauvreté. John Rawls, Amartya Sen*, Presses Universitaires de France – PUF,2009.

- Munoz-Dardé, Véronique, *La justice sociale : Le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Armand Colin,2005

-Bidet, Jacques, *John Rawls et la théorie de la justice*, Presses Universitaires de France – PUF,1995.

- Höffe, Otfried, L'Etat et la justice. *Les Problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne John Rawls et Robert Nozick*, Vrin, 1988

- Nya, de Blandine, M*érite et égalité en éducation - Critique de John Rawls*, edition baudelair, 2014

- Dupuy, Jean-pierre, *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prise avec la justice*, CALMANN- LEVY , 1992.

- Collectif. Ladrerie, Jean, VAN PARJIS, *Fondement d'une théorie de la justice*, ،Louvan-La-Neuve, édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984

الفهرس

مقدمة 5

الفصل الأول : ما قبل نظرية العدالة: رولز بين الفلسفة التحليلية وبين الثيلوجيا 13

1. العدالة بعيدا عن المشاعر 13
2. رولز مهندس الأخلاق: مفهوم القاعدة والممارسة لمواجهة إحراجات المدرسة التحليلية 16
3. رولز وأزمة الفلسفة التحليلية: تجاوز الإحراجات الوضعية 17
4. الاستعمال المزدوج لمفهوم القاعدة: الممارسة، العقاب والوفاء بالعهد............... 19
5. ثيلوجيا رولز: الأزمة الروحية السابقة عن الأزمة الإبستملوجية............... 29
6. شمولية الموضوع الثيلوجي مقارنة بالموضوع السياسي المدني: فرضيات الثيلوجيا....... 32
7. التداخل بين الموضوع الديني والاجتماع 35
8. في نقد الأخلاق الطبيعية :خصوصية العلاقة الإنسانية 35
9. في خصوصية الأنت الإنساني ومفهوم الشبكة nexus........................... 38
10. مفهوم الشخص الأخلاقي من منظور ثيلوجي 39
11. مفهوم الدوافع من منظور ثيلوجي.. 41
12. الكوسموس الطبيعي المعمم 43
13. مفهوم الخطيئة وعلاقتها بأشكال الرغبات.. 45
14. الخطيئة ومواجهة الحرية 48
15. الخطيئة والطوية المضادة للتمدن.. 49
16. في نقد خطيئة الكبرياء وبيان أصلها.. 51
17. في عزلة المذنب وموته الاجتماعي.. 52
18. في الإيمان وتوشيج شبكة العلاقات الإنسانية 54
19. معيقات الإيمان والطريق نحو الخلاص 56
20. الردة وبواقي الإيمان الرولزي 59

الفصل الثاني : نظرية العدالة: الأورغانون السياسي 65

1. العدالة كانصاف بعيدا عن منطق التعاقد ومفهوم التبادلية الضيقة.................... 65
2. كتاب نظرية العدالة ومواجهة الأزمة الثقافي لليبرالية 69

3. بنية كتاب نظرية العدالة: الدائرية المزعومة 72
4. التوازن الانعكاسي للنظرية: مخرج ومنجى من الدائرية المنطقية............................ 73
5. المنعطف الكانطي والقطيعة مع الرهان النفعي.. 75
6. دور العدالة، وظيفتها وطبيعتها.. 77
7. البنية الأساسية للمجتمع من حيث هي الموضوع المركزي للعدالة
علاقتها بمبادئ العدالة... 80
8. مثالية فرضية المجتمع المحكم التنظيم.. 81
9. أهمية مفهوم العقد الاجتماعي وتناسبه مع وظائف مبادئ العدالة،
وطبيعة المواطن العقلانية 84
10. الوضعية البدئية من حيث هي التأويل الرولزي لمفهوم العقد الاجتماعي................ 84
11. بيان مبدأي العدالة مبنى ومعنى.. 85
12. صياغة مبدأي العدالة كمهمة مفتوحة: التأويلات المتعددة 87
13. العدالة الإجرائية الخالصة والتكافؤ المنصف للفرص.. 98
14. مفهوم الخيرات الأولية: عدالة التوزيع من عدالة الطلب..................................... 99
15. طبيعة النزعة المساواتية لمبدأي العدالة وعلاقتها بالتربية القيمية 100
16. مبدأ التفاوت كتعبير على المطالب الثورية الليبرالية: حرية، مساواة، أخوة................ 102
17. في قواعد ومبادئ الأوليات المصاحبة لمبدأي العدالة:
نظام الواجبات والفضائل 103
18. معطيات أولية حول نظرية الإلزامات والواجبات الطبيعية................................... 105

الفصل الثالث : الوضعية البدئية أركانها ومقتضياتها 107
1. من القناعات إلى التعاقدات: تجاوزالمفهوم الضيق للممارسة................................ 107
2. الوضعية البدئية كأداة للعرض: في عدالة تنافس تصورات العدالة وتعددها 108
3. الطبيعة الفرضية للوضعية البدئية: في تكرار الإبتداء... 109
4. انتقائية عرض الاقتراحات داخل الوضعية البدئية.. 110
5. سياق تطبيق العدالة ودواعيها: السياق الموضوعي والذاتي 113
6. الضوابط الصورية للتداول في الوضعية البدئية.. 115
7. حجاب الجهل: الفقدان الطوعي للذاكرة... 117

8. طبيعة عقلانية شركاء العقد 120
9. الدعامات الاستدلالية لاختيار مبدأي العدالة 123
10. قاعدة الأقل سوءا أو رفض المقامرة حول الحد الأدنى 125
11. تهافت الطرح النفعي أمام مقتضيات التداول تحت حجاب الجهل 128
12. الطريق الآمن لالتزام بمبدأي العدالة 131
13. التعاون في ظل الاحترام المتبادل: في دفع المطالب القربانية 133
14. في نقد المراقب الحيادي واختلاطات المشاركة الوجدانية 136

الفصل الرابع : مؤسسات العدالة واستعادة الذاكرة التدريجي 141
1. نحو تنزيل مبدأي العدالة على المستوى الواقعي الفعلي: من التدبر إلى التدبير 141
2. الرفع التدريجي لحجاب الجهل: المتسلسلة الرباعية المراحل 142
3. الفرق بين الضمانات الدستورية للحريات وللعدالة الاجتماعية والاقتصادية 144
4. تحصين أولية الحريات: من الحرية الفكرة إلى الحرية المؤسسة 145
5. في تبرير حرية الاعتقاد 147
6. إشكالية التسامح مع غير المتسامحين 150
7. في ضمان مبدإ المشاركة والمشاركة السياسية العادلة 151
8. دلالات وقواعد سلطة القانون في المجتمع العادل 153
9. في تدبير أولية الحرية وتنظيمها 156
10. التأويل الكانطي: في كيفية استعمال كانط على نحو مختلف 159
11. المبدأ الثاني والعدالة التوزيعية: نحو مؤسسات اقتصادية عادلة 161
12. في تجاوز ثنائية الليبرالي والاشتراكي: قطاعات العدالة 163
13. في تبرير المبد العادل للإذخار والعدالة بين الأجيال 167
14. في قواعد العدالة وتذبير الانتظارات والاستحقاقات العادلة 170
15. نظرية الواجبات والإلزامات في ظل مبدأي العدالة 174
16. مبدأ الإنصاف كتبرير للواجبات الطبيعية 176
17. الحدود العادلة للخضوع لمبدإ حكم الأغلبية 178
18. في إمكانية تبرير العصيان المدني العادل 180
19. في بيان الفرق بين الاستكناف الضمائري وبين العصيان المدني 182

الفصل الخامس: الغايات في انسجام دوافع المصلحة مع مقتضيات العدالة............. 187
1. نحو نظرية تامة للخير: المقتضيات الدينتلوجية 188
2. في تعريف المواطن الخير 190
3. في تعريف الشخص الظالم كنموذج للشرانية في مقابل الشخص العادل
كنموذج عن الخيرية 191
4. الثقة في الذات شروطها وآثارها.. 192
5. في تعريف الخجل والشعور بالتفوق 194
6. في بيان حس العدالة شروط الشخصية الأخلاقية 195
7. في التطابق بين نظرية العدالة كإنصاف وبين نظرية الخير...........................198
8. الوحدة الاجتماعية العادلة الخيرة 200
9. في ديمومة الأنا واستمراريته 203

الفصل السادس : الليبرالية السياسية وقانون الشعوب..205
1. لحظة المراجعات 205
2. صعوبات الحكم والتعددية الاستدلالية 206
3. الطابع السياسي الخالص لتصور العدالة وتحييد العامل الثقافي.................. 207
4. مبدأ التسامح منسحبا على المجال الاستدلالي عموما.................................. 208
5. الواقعية المعقولة ومطلب إعادة الصياغة.. 209
6. مراجعة مفهوم الشخص، بين السياسي والميتافزيقي..................................... 210
7. فكرة الهوية والحرية...211
8. الحرية وفكرة الاستقلالية..212
9. الحرية والمسؤولية 213
10. فكرة المجتمع المحكم التنظيم وواقعة التعددية 214
11. الفرق بين المجتمع المحكم التنظيم والجمعيات والقوميات 216
12. وظيفة الفلسفة السياسية ومهام التجريد.. 217
13. التمييز بين مفهوم المعقول والعقلاني..218
14. أهمية التمييز السابق في تدبير صعوبة الحكم في المجال السياسي 221
15. إعادة تأهيل التصورات المذهبية 223
16. المساواة العقائدية 224
17. العمومية كشرط للحوار 224

18. الاستقلالية الأخلاقية العقلانية 225
19. الخيرات الاولية المعقولة وفكرة الاستقلالية.. 227
20. التعاون الاجتماعي المعقول ونظام الرغبات 228
21. الطابع البنائي للبيرالية السياسية في مقابل الطابع الحدسي 230
22. بنائية اللبيرالية السياسية وبنائية كانط 232
23. خصوصية الطابع الموضوعي للبيرالية السياسية.............................. 235
24. مفهوم التوافق التشابكي 237
25. كيفية الانتقال من التوافق الدستوري إلى التوافق التشابكي 241
26. مستتبعات التوافق التشابكي على فكرة الخير..242
27. مفهوم العقل العمومي 244
28. مدارات العمومية 246
29. مضمون العقل العمومي 247

الفصل السابع : قانون الشعوب 251
1. العدالة الدولية...251
2. اختلاف مطالب العدالة الدولية عن العدالة المحلية والنقد الكوسموبوليتي........ 252
3. من حق الدول إلى حق الشعوب.. 254
4. المواجهة النظرية مع التعددية الدولية ومع فكرة التعايش...................................255
5. مبادئ العدالة الدولية وخصوصية الوضعية البدئية على المستوى الدولي....... 256
6. التعاقد الدولي الداخلي للشعوب الليبرالية............................... 257
7. شروط التعاقد الدولي مع الشعوب غير الليبرالية...258
8. تعاقد غير الليبراليين فيما بينهم وظروف التخفيف..260
9. أهمية مبدأ المساعدة...262

خاتمة 265
ملاحق 271
حوار مع رولز... 271
معجم مصطلحات جون رولز: إعداد صامويل فريمان 287
بيوغرافيا رولز.. 305
ببليوغرافيا عامة حول رولز...309

نشر هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة

تمر المجتمعات أحيانا بأزمنة تنبجس فيها أسئلة عاصفة عنيدة، لا تطال مجرد التفاصيل المألوفة، وإنما تمتد إلى البنى العميقة للوشائج التي تشد دعائم المجتمع بعضها لبعض. حينئذ يوضع كل شيء بين قوسين: الدولة، و العدالة، و الالتزام و الإلزام، و القانون و الحق..... فينفرط العقد الاجتماعي، وتنهار مبررات الإقناع و الإتباع. إنها فترات جلبة، وتضخم لغوي، و انبهام للمعنى، وانقسام دموي للجسم المدني.

هنا تغدو الحاجة ماسة لفلسفة هادئة متزنة، قادرة على أن تمكن المجتمع من الأدوات النظرية الكفيلة بإعادة ترتيب عناصر التمدن الأخلاقي و السياسي، وتمنحه معالم مرجعية لاستعادة التوازن بين مؤسساته. ولعل فلسفة جون رولز ، روسو القرن العشرين،هي إحدى نماذج هذا النوع من الفلسفات الإصلاحية السلمية، التي رهنت كل مشروعها لإنقاذ العدالة المدنية وإعادة تأسيسها، ومن ثمة تيسير السبل إلى تعاقد مغاير، يتجاوز ثنائية الخاسر و الرابح، أو المنتصر و المنهزم.

هذا العمل محاولة لفسح المجال للقارئ العربي للتعرف على هذا المشروع الفلسفي الاستثنائي، الذي يكاد يبلور مدار الفلسفة السياسية المعاصرة، موافقة أو اختلافا.





الثمن 90 درهما